من اختُلِفَ في صحبته وليس له في سنن ابن ماجه سوى حديث واحد: جمع ودراسة

إبراهيم محمد علي فرج

عواد الخلف

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة

الشارقة - الإمارات العربية المتحدة

تاريخ الاستلام: 27-09-2017 **تاريخ القبول: 07-02-2018**

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى دراسة الرواة الواردين في كتاب السنن لابن ماجه، وهم رواة اختلف العلماء في إثبات الصحبة لهم، وليس لكل واحد منهم في سنن ابن ماجه سوى حديث واحد. وقد تم بالاستقراء جمع هؤلاء الرواة، وإفراد كل راو منهم بترجمة فيها تعريف به، وذكر لحديثه في سنن ابن ماجه، ثم تعليق فيه أقوال العلماء التي فيها إثبات الصحبة لهذا الراوي أو نفيها عنه، وأخيرًا ذكر الراجح بالنسبة لهذا الراوي من حيث ثبوت الصحبة أو انتفاؤها. ومن أهم نتائج البحث أن من بين الرواة الستة والعشرين الذين تمت دراستهم ترجح بالأدلة ثبوت الصحبة لأربعة منهم. وأما الباقون الذين ترجح عدم صحبتهم، فمنهم أربعة عشر أحاديثُهم عند ابن ماجه عن صحابةٍ آخرين عن النبي ﷺ. وأما الباقون فقد ضُعِّفت أحاديث معظمهم بسبب الإرسال. ومن أهم نتائج البحث أيضا الحكم على روايات من اختلف في صحبتهم بالاتصال أو الإرسال، ومن ثَمّ بالقبول أو الرد.

الكلمات الدالة: الراوي، الصحابي، التابعي، ابن ماجه، السنن، المرفوع، المرسل، التفرد.

المقدمة:

الحمد لله تعالى، حمدًا كثيرا طيبًا مباركًا فيه، والصلاة والسلام على خير مرسليه وأفضل نبييه ﷺ، (اللهُمَّ رَبَّ جَبْرَائِيلَ، وَمِيكَائِيلَ، وَإِسْرَافِيلَ، فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ، أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ، اهْدِنِي لِمَا اخْتُلِفَ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِكَ، إِنَّكَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (1).

وبعد، فإن علم الرجال من أخص علوم أهل الإسلام وأطولها امتدادًا زمنيًا؛ إذ تبتدئ مراحله التاريخية بطبقة الصحابة ﷺ، الذين تلقوا الوحي من رسول الله ﷺ وبلغوه مَنْ بعدهم مِن التابعين، حتى وصلنا محفوظًا بحفظ الله تعالى، ثم بحفظ نقلة العلم وحملة الأخبار.

وإننا في هذا البحث-الذي سميناه: «من اختُلِفَ في صحبته وليس له في سنن ابن ماجه سوى حديث واحد»-نتناول بالجمع والدراسة هذه الطائفة من الرواة بغية استفادة الحكم على أحاديثهم اتصالًا وإرسالًا، ومن ثم صحة وضعفًا؛ كما أن البحث يمثل واحدة من لطائف الإسناد عند المحدثين.

الدراسات السابقة:

توجد بعض الدراسات في الرواة المختلف في صحبتهم، لكنها عامة، أما بحثنا هذا فإنه يختص برواة السنن لابن ماجه فقط، وبمن ليس لهم فيه سوى حديث واحد. وبهذين القيدين لم نقف على من كتب في هذا الموضوع، ومن هذه الدراسات التي لها صلة قريبة ببحثنا منها:

1. الإنابة إلى معرفة المختلف فيهم من الصحابة (2).
2. منهجية التمييز بين المختلف فيهم من الصحابة (3).

---

(1) هذا الدعاء النبوي أخرجه مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، كتاب صلاة المسافرين، باب الدعاء في صلاة الليل، ج:1، ص:534 برقم 770.

(2) ينظر: مغلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري المصري الحنفي، الإنابة إلى معرفة المختلف فيهم من الصحابة، قسم التحقيق بدار الحرمين: السيد عزت المرسي، إبراهيم إسماعيل القاضي، مجدي عبد الخالق الشافعي، (الرياض: مكتبة الرشد).

(3) ينظر: عبد ربه سلمان أبو صعيليك، منهجية التمييز بين المختلف فيهم من الصحابة، (دمشق: دار النوادر، 1433هـ، 2012م).

3. الرواة المختلف في صحبتهم ممن لهم رواية في الكتب الستة [1].

خطة البحث:

تم تقسيم البحث إلى: مقدمة وتمهيد ومبحث واحد وخاتمة.

منهج البحث:

- اعتمدنا في بحثنا المنهج الاستقرائي لتتبع الرواة الذين على شرط البحث، ثم المنهج التحليلي للوصول إلى الراجح من أقوال أهل العلم في إثبات أو نفي الصحبة عنهم.
- قمنا بإيراد تراجم الرواة حسب الترتيب الهجائي لأسمائهم، وتحت اسم كل راو نذكر ترجمته، وحديثه عند ابن ماجه، ثم نختم بتعليق نذكر تحته الأقوال الواردة في إثبات ونفي صحبته، مع الترجيح بينها غالبًا، وهذا في الرواة الستة عشر الأولى.
- وفي الرواة العشرة الأخيرة اقتصرنا على إيراد أسمائهم وبيان مواضع أحاديثهم عند ابن ماجه مع ذكر ما ترجح لدينا فيهم من حيث ثبوت الصحبة.

التمهيد، وفيه:

أولا: حد الصحبة في أقوال أهل العلم، وذكر التعريف المختار لها:

قال البخاري: «ومن صحب النبي ﷺ، أو رآه من المسلمين، فهو من أصحابه» [2]. وقال ابن الصلاح: «المعروف من طريقة أهل الحديث أن كل مسلم رأى رسول الله ﷺ فهو من الصحابة» [3]. وقال ابن حجر: «وأصحّ ما وقفت عليه من ذلك أن الصحابيّ: من لقي النبيّ ﷺ مؤمنًا به، ومات على الإسلام». قال: «وهذا التعريف مبنيّ على الأصح المختار عند المحققين، كالبخاري، وشيخه أحمد ابن حنبل، ومن تبعهما، ووراء ذلك أقوال

---

(1) ينظر: كمال قالمي الجزائري، الرواة المختلف في صحبتهم ممن لهم رواية في الكتب الستة، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية بالمدينة، 1428هـ).

(2) البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، 1422هـ)، ط:1، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ، ج:5، ص 2.

(3) ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، (المتوفى: 643هـ)، معرفة أنواع علم الحديث، طارق بن عوض الله، (الرياض: دار ابن القيم، القاهرة: دار ابن عفان، 1436هـ-2015م)، ط:3، ج5، ص:27.

أخرى شاذّة» [1]. وهذا هو التعريف المختار لنا، وهو الذي تدل عليه الأدلة التطبيقية من تصرفات من صنف في الصحابة، لكن مع التنبيه على أنه ينبغي أن يضاف لهذا التعريف قيد اشتراط التمييز فيمن لقي النبي ﷺ، أو رآه؛ ليكون ذلك موافقاً لما عليه أكثر أئمة المحدثين، وبيانه فيما يأتي.

ثانيًا: اشتراط التمييز في إثبات الصحبة:

اشترط أكثر أئمة الحديث فيمن يرى النبي ﷺأن يكون مميزا لتثبت له الصحبة؛ إذ المميز هو من يتأثر بهذه الرؤية، ويزداد عنده الإيمانُ والتصديقُ كما في قصة إسلام عبد الله بن سلام رضي الله عنه حين رأى وجه النبي ﷺ عرف فيه الصدق [2]. فالمميز هو الذي ينتفع بهذه الرؤية ويزداد بها إيمانه، وتصديقه بالنبي ﷺ. وقد ذهب جمهور أئمة المحدثين إلى تقيد الرؤية المشترطة لإثبات الصحبة بوصف التمييز في الرائي، وهذا القيد يدل عليه تصرف أهل العلم [3]. وأما بعض أئمة الحديث فقد أثبت لهم الصحبة بمجرد الإدراك وما يحصل من رؤية النبي ﷺ لهم في الغالب، وأما حديثهم فهو من باب مراسيل التابعين عند الجميع[4].

ثالثًا: مقصد بعض المصنفين بإدراج بعض الرواة ممن لم تثبت صحبتهم في الصحابة:

بعض من صنف في الصحابة يورد بعضًا ممن لم تثبت عنده صحبتهم؛ وإنما يفعلون ذلك لمقاصد منها استيعاب أهل القرن كما صرح بذلك ابن عبد البر في مقدمة كتابه، وأشار إلى ذلك ابن حجر في ترجمة حابس اليماني [5]. ولذا فلا يصح نسبة القول لمثل

(1) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، عادل عبد الموجود وعلى محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، ط:1، ج:1، ص:158 - 159.

(2) الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة، الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ﷺ، أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، (مصر: مصطفى الحلبي، 1395هـ-1975م)، ط:2، ضمن أبواب صفة القيامة ج:4، ص:652 برقم 2485، وقال: «هذا حديث صحيح». وأخرجه ابن ماجه محمد بن يزيد، السنن، محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء الكتب العربية -فيصل الحلبي)، كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في قيام الليل ج:1، ص:423 برقم 1334.

(3) عنون الإمام مسلم في كتابه الطبقات للتابعين ثم ذكر منهم من ولد في حياة النبي ﷺ ينظر: الطبقات، مشهور حسن سلمان، (الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع، 1411هـ-1991م)، ط:1، ص 227. وقد يفهم ذلك أيضًا من قول الذهبي في ترجمة عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، ينظر: سير أعلام النبلاء، بإشراف: شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ-1985م)، ط:3، ج:3، ص:484.

(4) ينظر: ابن حجر، الإصابة ج:1، ص:155 - 156، 159، ونزهة النظر، نور الدين عتر، (دمشق: مطبعة الصباح، 1421هـ 2000م)، ط:3، ص:239.

(5) ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، علي البجاوي، (بيروت: دار الجيل، 1412هـ)، ط:1، ج

هذا المصنف بإثبات صحبة راو لمجرد إيراده في كتابه.

رابعًا: بيان المنهج المعتمد في الترجيح فيمن اختلف في صحبتهم:

وبناء على ما تقدم فإن المنهج الذي سنعتمده في الترجيح عند التعارض بين إثبات الصحبة ونفيها هو:

- إذا كان الراوي إنما أدرك النبي ﷺ قبل التمييز؛ فهذا نعده من التابعين، كما عليه أكثر المحدثين.
- النظر في ترجمة الراوي والنظر فيما جاء من أدلة فيها إثبات صحبته، أو نفيها عنه.
- نعتمد قول المجتهدين من الأئمة المحدثين دون المقلدين؛ لأن المقلدين-مهما كثر عددهم-فإن قولهم يرجع لقول من قلدوه، وحينئذ فلا عبرة بكثرة المتقلدين لرأي واحد.
- أحيانا قد تظهر قرائن خاصة تفيد في الترجيح.
- إذا لم تظهر لنا قرينة للترجيح؛ فربما نسوق أقوالهم ولا نذكر ترجيحًا.

المبحث الأول: من اختلف في صحبته وليس له في سنن ابن ماجه سوى حديث واحد

1. إِيَاس بنِ عبد اللهِ بنِ أَبِي ذُبَابٍ رضي الله عنه

هو إياس بن عبد الله بن أبي ذباب الدوسي، مدني، سكن مكة، روى عن النبي ﷺ، وعنه عبد الله بن عبد الله بن عمر، أخرج حديثه أبو داود والنسائي في الكبرى، وابن ماجه[1].

وقد أخرج ابن ماجه عن إياس بن عبد الله بن أبي ذباب، قال: قال النبي ﷺ: (لَا تَضْرِبُنَّ إِمَاءَ اللهِ ...) الحديث [2].

1، ص:24، ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، (الهند: دائرة المعارف النظامية، 1326هـ) ط:1، ج:2، ص:127.

(1) المزي، يوسف بن عبد الرحمن، تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، عبد الصمد شرف الدين، (بيروت: طبعة المكتب الإسلامي، والدار القيّمة، 1403هـ، 1983م) ط:2، ج:2، ص:9، المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، د. بشار عواد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400هـ–1980م)، ط:1، ج:3، ص:406، ابن حجر، تهذيب التهذيب ج:1، ص:389.

(2) السنن، كتاب النكاح، باب ضرب النساء، ج:1، ص:638، 1985، أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، محمد محيي الدين، (بيروت-صيدا: المكتبة العصرية)، كتاب النكاح، باب في ضرب النساء ج:2، ص:245

التعليق:

اختلف العلماء في صحبة إياس بن عبد الله، فمنهم من أثبتها كأبي حاتم الرازي، وابن عبد البر، والذهبي [1]، ومنهم من نفاها، كالإمام أحمد، والبخاري، قال ابن حجر: «والراجح صحبته» [2].

2. ثابت بن الصامت ﵁

هو ثابت بن الصامت بن عديّ بن كعب الأنصاريّ، روى عن النبي ﷺ، وروى عنه ابنه عبد الرحمن، روى له ابن ماجه [3].

وقد أخرج ابن ماجه في سننه بسنده عن عبد الله بن عبد الرحمن بن ثابت بن الصامت، عن أبيه، عن جده، أن رسول الله ﷺ (صلى في بني عبد الْأَشْهَلِ وعليه كِسَاءٌ مُتَلَفِّفٌ به، يضع يديه عليه ...) الحديث [4].

حديث 2146، وصححه الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية،1411–1990)، ط:1، ج:2، ص:208، 2765، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وله شاهد بإسناد صحيح عن أم كلثوم بنت أبي بكر»، وقال الذهبي في التلخيص: «صحيح». وصحح ابن حجر إسناده في الإصابة ج:1، ص:312.

(1) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، الجرح والتعديل، (الهند-حيدر آباد-الدكن: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بيروت: دار إحياء التراث العربي،1471هـ 1952م)، ط:1، ج:2، ص:280، ابن عبد البر، الاستيعاب ج:1، ص:127، الذهبي، المجرد في أسماء رجال كتاب سنن الإمام أبي عبد الله ابن ماجه كلهم سوى من أُخرِجَ له منهم في أحد الصحيحين، وذكره ضمن قسم الصحابة في الكتاب، وهو مطبوع ضمن كتاب: «ست رسائل للحافظ الذهبي»، جاسم سليمان الدوسري، (الكويت: الدار السلفية للنشر والتوزيع، 1408هـ-1988م)، ص:225.

(2) ينظر: البخاري، التاريخ الكبير، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان. (الهند-حيدر آباد-الدكن: دائرة المعارف العثمانية)، ج:1، ص:440، وينظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب ج:1، ص:389.

(3) ابن قانع، عبد الباقي البغدادي، معجم الصحابة، صلاح بن سالم المصراتي، (المدينة النبوية: مكتبة الغرباء الأثرية، 1418هـ)، -ط:1، ج:1، ص:129، ابن مَنْدَه، محمد بن إسحاق، معرفة الصحابة، حققه: عامر حسن صبري، (الإمارات: مطبوعات جامعة الإمارات، 1426هـ 2005-م)، ط:1، ص:341، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني، معرفة الصحابة، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، (الرياض: دار الوطن للنشر ، 1419هـ 1998-م)، ط:1، ج1، ص:469، الاستيعاب ج:1، ص:205، ابن الأثير، أسد الغابة ج:1، ص:270، ابن حجر الإصابة ج:1، ص:506.

(4) السنن، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب السجود على الثياب في الحر والبرد ج:1، ص:329 برقم 1032. وهو حديث ضعيف؛ فيه إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة، وهو ضعيف. وقال البخاري: «منكر الحديث»، وقال الدارقطني: «متروك». وقال البخاري في التاريخ الكبير ج:5، ص:266: «ولم يصح حديثه». يعني: هذا.

التعليق:

اختلف العلماء في إثبات صحبة ثابت بن الصامت؛ فأثبتها أبو حاتم [1]، والذهبي في كتابه «المجرد» [2]. بخلاف ما في «الكاشف» فقد قال فيه: «حديثه مضطرب والظاهر إرساله، وإنما الصحبة لابنه» [3]. وحكى مغلطاي عن ابن الكلبي قوله بأن ثابت بن الصامت جاهلي، ولا صحبة له ولا إسلام [4]. وقال ابن حجر في الإصابة: «وقال ابن السّكن: يقال إن ثابت بن الصامت مات في الجاهلية، والصحبة لابنه عبد الرحمن، وجزم بهذا أبو عمر ابن عبد البر تبعًا لابن سعد». وقد رد ابن حجر ذلك بقوله: «القائل بأن ثابت بن الصامت هلك في الجاهلية هو هشام ابن الكلبي، فتبعه هؤلاء كلهم وليس قوله حجة إذا خولف» [5].

وعلى هذا فالذي يظهر أنه طالما كانت حجة من نفى عنه الصحبة هي قول ابن الكلبي، وليس قوله حجة إذا خولف -كما قال الحافظ-؛ فقول غيره ممن هو أرجح منه مقدم على قوله؛ ويكون الأرجح-على هذا-قول من أثبت الصحبة لثابت بن الصامت.

3. حَابِس الْيَمانِيِّ

هو حابس بن سعد بن المنذر بن ربيعة بن سعد الطّائي، شامي، ويعرف فيهم باليماني[6].

وقد أخرج ابن ماجه في سننه بسنده عَنْ حَابِسٍ الْيَمَانِيِّ، عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (مَنْ صَلَّى الصُّبْحَ فَهُوَ فِي ذِمَّةِ اللَّهِ...) الحديث [7].

---

(1) ابن أبي حاتم الجرح والتعديل ج:2، ص:453.

(2) الذهبي، المجرد في أسماء رجال ابن ماجه ص:226.

(3) الذهبي، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، محمد عوامة، أحمد محمد نمر الخطيب، (السعودية-جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية -مؤسسة علوم القرآن، 1413هـ 1992-م)، ط:1، ج:1، ص281.

(4) مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال ج:3، ص:71.

(5) ابن حجر، تهذيب التهذيب ج:2، ص:7.

(6) البخاري، التاريخ الكبير ج:3، ص:108، ابن عبد البر، الاستيعاب ج:1، ص:279، المزي، تهذيب الكمال ج:5، ص:183، ابن حجر، الإصابة ج:1، ص:656.

(7) السنن، كتاب الفتن، باب المسلمون في ذمة الله ج:2، ص:1301 برقم 3945. قال البوصيري أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل، في مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، محمد المنتقى الكشناوي، (لبنان-بيروت: دار العربية، 1403 هـ)، ط:2، ج:4، ص:167: «هذا إسناد رجاله ثقات، إلا أنه منقطع؛ سعيد بن إبراهيم لم يدرك حابس بن سعد. قاله في التهذيب [ج:2، ص:127]، ورواه الطبراني في الكبير بسند صحيح»، ولكن مع ذلك فمتن الحديث

التعليق:

اختلف في صحبة حابس اليماني؛ فذكره في الصحابة ابن سعد (1)، وأبو زرعة الدمشقي (2)، وأبو الحسن بن سميع (3). وجاء عن بعضهم كالبخاري، وأبي حاتم الرازي (4) أنه أدرك النبي ﷺ. وذكره أحمد بن محمد بن عيسى البغدادي في «تاريخ الحمصيين» في الطبقة العليا التي تلي الصحابة، ثم قال: أدرك النبي ﷺ، وصحب أبا بكر» (5). قال ابن حجر: «ويغلب على الظن أن ليس له صحبة، وإنما ذكروه في الصحابة على قاعدتهم فيمن له إدراك» (6).

فالذي يظهر من كلام البخاري وأبي حاتم وكذا ما جاء في «تاريخ الحمصيين» هو مجرد إثبات الإدراك، وليس الصحبة، ويؤيده أن يعقوب الفسوي قد ذكره في التابعين (7)، وكذا ابن عيسى البغدادي في «تاريخ الحمصيين»، والله أعلم.

4. الحكم بن سفيان (أو: سفيان بن الحكم)

هو الحكم بن سفيان بن عثمان بن عامر الثقفي، اختلف في اسمه، فقيل: سفيان بن الحكم، وقيل غير ذلك، وفيه اضطراب كثير. روى عن النبي ﷺ، وروى عنه مجاهد، روى له أبو داود، والنسائي، وابن ماجه (8).

وقد أخرج ابن ماجه في سننه بسنده عَنِ الْحَكَمِ بْنِ سُفْيَانَ الثَّقَفِيِّ، (أَنَّهُ رَأَى رَسُولَ ﷺ

صحيح وقد جاء معناه عند مسلم في صحيحه برقم 657 من حديث جندب بن عبد الله رضي الله عنه.

(1) ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، البغدادي، الطبقات الكبرى، إحسان عباس، (لبنان، بيروت: دار صادر، 1968م)، ط:1، ج:7، ص:384، 431.

(2) قاله المزي في تهذيب الكمال ج:5، ص:184.

(3) حكاه عنه المزي في تهذيب الكمال ج:5، ص:184.

(4) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ج:3، ص:292.

(5) قاله المزي في تهذيب الكمال ج:5، ص:184 - 185.

(6) ابن حجر، تهذيب التهذيب ج:2، ص:127.

(7) الفسوي، يعقوب بن سفيان، المعرفة والتاريخ، أكرم ضياء العمري، (لبنان-بيروت: مؤسسة الرسالة،1401هـ-1981م)، ط:2، ج:2، ص:308.

(8) البخاري، التاريخ الكبير ج:2، ص:329، ابن منده، معرفة الصحابة ص:774، أبو نعيم، معرفة الصحابة ج:2، ص:717، ابن عبد البر، الاستيعاب ج:1، ص:361، ج:2، ص:629، ابن الأثير، أسد الغابة ج:1، ص:512، تهذيب التهذيب ج:2، ص:426.

تَوَضَّأَ، ثُمَّ أَخَذَ كَفًّا مِنْ مَاءٍ، فَنَضَحَ بِهِ فَرْجَهُ) [1].

التعليق:

اختلف العلماء في إثبات الصحبة للحكم بن سفيان؛ فعن شريك النخعي أنه سأل أهل الحكم بن سفيان فذكروا أنه لم يدرك النبي ﷺ[2]، وذكر نحوه البخاري [3]. ونقل ابن حجر عن ابن عيينة أنه ليست له صحبة ونحوه عن أبي حاتم وابن المديني. ونقل إثبات الصحبة له عن إبراهيم الحربي وأبي زرعة [4].

فالذي يظهر هو ما نُقِل عن أهل الحكم وبعض ولده من أنه ليست له صحبه، ومثله جاء عن ابن عيينة ودل عليه كلام أبي حاتم وابن المديني [5].

5. سعيد بن سعد بن عبادة رضي الله عنه

هو سعيد بن سعد بن عبادة، الأنصاري، الخزرجي، أخو قيس بن سعد، روى عن النبي ﷺ، وعن أبيه، وروى عنه ابنه شرحبيل بن سعيد، وأبو أمامة بن سهل. أخرج له النسائي وابن ماجه [6].

---

(1) السنن، كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في النضح بعد الوضوء ج:1، ص:157 حديث 461. وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب في الانتضاح ج:1، ص:43 حديث 166 - 168، والنسائي، أحمد بن شعيب، المجتبى، عبد الفتاح أبو غدة (سوريا-حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406–1986)، ط:2، كتاب الطهارة، باب النضح ج:1، ص:86 رقم 134 - 135. ووصف الحديث بالاضطراب ابن عبد البر في الاستيعاب ج:2، ص:629، والمزي في تهذيب الكمال ج:7، ص:95، والذهبي في الكاشف ج:1، ص:344. قلنا: طالما أنه لم تثبت الصحبة للحكم بن سفيان؛ فإن حديثه يكون مرسلًا، إضافة إلى ما فيه من الاضطراب.

(2) ينظر: أحمد بن محمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال رواية ابنه عبد الله، وصي الله عباس، (السعودية-الرياض: دار الخاني، 1422هـ 2001-م)، ط:2، ج:3، ص:248، مسند أحمد، شعيب الأرناؤوط -عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة،1421هـ2001م)، ج:24، ص:106، ومواضع أخر.

(3) نقل الترمذي عن البخاري كما في: علل الترمذي الكبير، رتبه على كتب الجامع: أبو طالب القاضي، المحقق: صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري، محمود خليل الصعيدي، (بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية)، ص:37.

(4) وينظر: ابن حجر، الإصابة ج:2، ص:90.

(5) ربما لا أعيد ذكر مصادر الأقوال كل مرة، اكتفاء بذكرها قبل ذلك، أو ذكرها في مصادر ترجمة الراوي المذكورة في الفقرة الأولى.

(6) ابن سعد، الطبقات الكبرى ج:5، ص:80، أبو القاسم البغوي، عبد الله بن محمد، معجم الصحابة، محمد الأمين بن محمد الجكني، (الكويت: مكتبة دار البيان،1421هـ)، ط:1، ج:3، ص:66، المزي، تهذيب الكمال ج:10، ص:461.

وقد أخرج ابن ماجه في سننه بسنده عن سعيد بن عسد بن عبادة قال: كان بين أبياتنا رجلٌ مُخْدَجٌ [1] ضَعِيفٌ، فَلَمْ يُرَعْ إِلَّا وَهُوَ عَلَى أَمَةٍ مِنْ إِمَاءِ الدَّارِ يَخْبُثُ بِهَا، ...) الحديث[2].

التعليق:

اختلف في صحبة سعيد بن سعد، فنقل ابن عبد البر عن الإمام أحمد قوله: «... وأما سعيد فلا أدري»، ثم أثبت ابن عبد البر له الصحبة [3]، وقد ذكره غير واحد في الصحابة، منهم: البغوي، وابن منده، وأبو نعيم، والعسكري، وغيرهم [4]. وهذا هو الراجح لكثرة القائلين به، وعدم المعارض.

6. سنان بن سلمة بن المُحَبِق

هو سنان بن سلمة بن المُحَبِّق. روى عن النبي ﷺ، وعن أبيه سلمة، وعمر وابن عباس ﷺ. وروى عنه حبيب بن عبد الله، وسلمة بن جنادة، وغيرهم، روى له مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه [5].

وقد أخرج ابن ماجه بسنده عن سنان بن سلمة، عن بن عباس، أَنَّ ذُؤَيْبًا الْخُزَاعِيَّ،

(1) قوله: (مُخْدَجٌ) أي: ناقص الخلق، (فلم يُرَعْ) من الروع على بناء المفعول. (يَخْبُثُ بها) أي: يزني بها، ينظر: السندي، محمد بن عبد الهادي، نور الدين، حاشية السندي على سنن ابن ماجه، بيروت: دار الجيل، ج:2، ص:121.

(2) السنن، كتاب الحدود، باب الكبير والمريض يجب عليه الحد ج:2، ص:859 حديث 2574، وأخرجه النسائي في المجتبى، كتاب آداب القضاة، توجيه الحاكم إلى من أخبر أنه زنى ج:8، ص:242 حديث 5412، عن أبي أمامة عن النبي ﷺ مرسلًا. وأخرجه أبو داود في سننه ج:2، ص:161 برقم 4472 عن أبي أمامة، أنه أخبره بعض أصحاب النبي ﷺ. وقال عبد الحق بن عبد الرحمن الأشبيلي في الأحكام الشرعية الصغرى، المحقق: أم محمد بنت أحمد الهليس، (القاهر: مكتبة ابن تيمية، السعودية-جدة: مكتبة العلم، 1413هـ-1993م)، ط:1، ج:4، ص:89: «اختلف في إسناد هذا الحديث»، قال ابن القطان: «وهو عندي لا يضره»، ينظر: بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، د. الحسين آيت سعيد، (الرياض: دار طيبة، 1418هـ-1997م)، ط:1، ج:5، ص:460، وقال الحافظ: «فإن كانت الطرق كلها محفوظة فيكون أبو أمامة قد حمله عن جماعة من الصحابة وأرسله مرة». ينظر: ابن حجر، التلخيص الحبير، محمد الثاني بن عمر بن موسى، (الرياض: دار أضواء السلف، 1428هـ-2007م) ط:1، ج:6، ص:2749.

(3) ابن عبد البر، الاستيعاب ج:2، ص:620.

(4) ينظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب ج:4، ص:37.

(5) البغوي، معجم الصحابة ج:3، ص:264، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ج:4، ص:250، ابن عبد البر، الاستيعاب ج:2، ص:657، المزي، تهذيب الكمال ج:12، ص:149 - 151.

حَدَّثَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَبْعَثُ مَعَهُ بِالْبُدْنِ، ثُمَّ يَقُولُ: (إِذَا عَطِبَ مِنْهَا شَيْءٌ، فَخَشِيتَ عَلَيْهِ مَوْتًا، فَانْحَرْهَا...) الحديث [1].

التعليق:

سنان بن سلمة بن المُحَبِق اختلف في صحبته؛ فذكره أبو نعيم في معرفة الصحابة [2]، والبغوي في معجم الصحابة، قال ابن حجر: «وقد بيّن البغويّ سبب الوهم، وأن بعض الرواة توهم صحبته من إرسال الحديث، ... ثم ذكر صواب الرواية وأنها: عن سنان بن سلمة، عن أبيه، وكانت له صحبة، فذكره». قال الحافظ: «وهذا هو الصواب» [3].

إذن فالصحيح أنه لم تثبت الصحبة لسنان، وهو قول ابن أبي حاتم وحكاه عن أبي زرعة [4]. وكذا عده العجلي وابن سعد في التابعين [5]. وبهذا يترجح لنا أن سنان بن سلمة بن المحبق من التابعين.

7. صعصعة بن معاوية

هو صعصعة بن معاوية بن حصن التميمي السّعديّ. روى عن النبي ﷺ، وروى عن عمر وأبي هريرة وعائشة رضي الله عنهم، وعنه ابنه عبد ربه وابن أخيه الأحنف بن قيس، والحسن البصري. روى له والنسائي، وابن ماجه [6].

وقد أخرج ابن ماجه في سننه بسنده عَنْ صَعْصَعَةَ، عَمِّ الْأَحْنَفِ، قَالَ: دَخَلَتْ عَلَى

---

(1) السنن، كتاب المناسك باب في الهدي إذا عطب ج:2، ص:1036 حديث 3105. وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب الحج، باب ما يفعل بالهدي إذا عطب في الطريق ج:2، ص:963 حديث 1326. وفيه قتادة لم يسمع من سنان بن سلمة؛ قال ابن معين: «أحاديثه عنه مرسلة، وسمع من موسى بن سلمة». تاريخ ابن معين رواية الدوري، د. أحمد محمد نور سيف، (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1399هـ-1979م)، ط:1، ج:4، ص:119.

قلنا: والحديث أخرجه مسلم ج:2، ص:962 برقم 1325 عن قتادة عن موسى بن سلمة.

(2) أبو نعيم، معرفة الصحابة ج:3، ص:1427.

(3) ابن حجر، الإصابة ج:3، ص:244.

(4) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ج:4، ص:250، والمراسيل ص:67.

(5) العجلي، أحمد بن عبد الله بن صالح، تاريخ الثقات، (دار الباز، 1405هـ-1984م)، ط:1، ج:1، ص:438، ابن سعد، الطبقات الكبرى ج:7، ص:124.

(6) البخاري، التاريخ الكبير ج:4، ص:320، ابن حبان، الثقات ج:4، ص:383، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ج:4، ص:445، ابن عبد البر، الاستيعاب ج:2، ص:717، ابن الأثير، أسد الغابة ج:2، ص:403، ابن حجر، الإصابة ج:3، ص:346.

عَائِشَـةَ امْـرَأَةٌ مَعَهَـا ابْنَتَـانِ لَهَـا، فَأَعْطَتْهَـا ثَـلَاثَ تَمَـرَاتٍ ...) الحديـث [1].

التعليق:

اختلف في صحبة صعصعة بن معاوية؛ قال ابن عبد البر: «والذي عندنا من روايته إنما هو عن عائشة عن أبي ذر الغفاري، إلا ما روي عنه أنه قَالَ: قدمت على النبي ﷺ». وبنحوه قال ابن الأثير. وقد وثقه النسائي [2]، وذكره ابن حبان في «الثقات»، وهذا يدل على أنهما يعدانه تابعيًا. قال مغلطاي: «لم أر أحدًا قال: له صحبة، والذين ذكروه في جملة الصحابة لم ينص أحد منهم -فيما رأيت-على صحبته؛ لما علم من شرطهم، وبعضهم يقول: صحبته مختلف فيها، وذكره جماعة في التابعين منهم: خليفة بن خياط [3]» [4]. قال الحافظ: «وذكره العسكريّ وغيره في الصّحابة».

قلنا: فالراجح عدم صحبته بناءً على قول من جزم بذلك وبناء على تصرف من عده في التابعين، وكذا من حكم عليه جرحًا وتعديلًا.

8. عبد الرحمن بن الحارث بن هشام

هو عبد الرحمن بن الحارث بن هشام بن المغيرة، ولد على عهد النبي ﷺ، وكان ابن عشر سنين حين توفي ﷺ. روى عن أبيه، وعمر، وعثمان، وعلي ﷺ، وطائفة. وعنه ابنه أبو بكر، وأبو قلابة، وآخرون. روى له الجماعة، سوى مسلم [5].

---

(1) السنن، كتاب الأدب، باب بر الوالد، والإحسان إلى البنات ج:2، ص:1210 برقم 3668، قال البوصيري في مصباح الزجاجة ج:4، ص:100: «هذا إسناد صحيح، وأصله في الصحيحين والترمذي من حديث عائشة أيضا بغير هذا السياق»، قلنا: إسناد ابن ماجه فيه عنعنة الحسن وهو مدلس، لكن الحافظ جعله في المرتبة الثانية ممن لا يدلس إلا الثقات، أو كان تدليسه قليلًا بجنب ما روى. وعلى كل حال فالحديث يشهد له شواهد صحيحة منها حديث عائشة في البخاري ج:2، ص:110 برقم 1418، ونحوه عند مسلم في البر والصلة، باب فضل الإحسان إلى البنات ج:4، ص:2027 برقم 2629.

(2) قال ابن حجر في التهذيب ج:4، ص:423: « توثيق النسائي له دليل على أنه عنده تابعي».

(3) ينظر: خليفة بن خياط بن خليفة العصفري، طبقات خليفة بن خياط، رواية: أبي عمران موسى بن زكريا التستري، محمد بن أحمد بن محمد الأزدي، المحقق: د سهيل زكار، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1414هـ-1993م)، ص:334.

(4) مغلطاي، إكمال تهذيب بالكمال ج:6، ص:357.

(5) ابن سعد، الطبقات الكبرى ج:5، ص:5، البخاري، التاريخ الكبير ج:5، ص:272، العجلي، الثقات ص:290، البغوي، معجم الصحابة ج:4، ص:430، المزي، تهذيب الكمال ج:17، ص:39 - 44، الذهبي، السير ج:3، ص:484 - 485.

وقد أخرج ابن ماجه في سننه بسنده عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ الْمَخْزُومِيِّ، عَنْ علي بن أبي طالب، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقُولُ: فِي آخِرِ الْوِتْرِ: (اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ) الحديث (1).

التعليق:

اختلف في صحبة عبد الرحمن بن الحارث فنقل ابن حجر عن الحاكم أنه قال: «هو صحابي» (2). وأما من نفى عنه الصحبة فمنهم ابن سعد حيث ذكره في الطبقة الأولى من أهل المدينة من التابعين. وقال البغوي: «ولا أحسبه سمع من النبي ﷺ». وقال العجلي: «تابعي، ثقة». وقال الذهبي: «ولا صحبة لعبد الرحمن، بل له رؤية، وتلك صحبة مقيدة». قلنا: فهذا هو الراجح؛ أنه لم تثبت له الصحبة، والله أعلم.

9. عبد الرحمن بن ثابت بن الصامت

هو عبد الرحمن بن ثابت بن الصامت الأنصاري، ومنهم من يقول عبد الرحمن بن عبد الرحمن بن ثابت بن الصامت، روى عن أبيه ثابت ، روى عنه ابنه عبد الله، روى له ابن ماجه (3).

وقد أخرج ابن ماجه بسنده عن عبد الله بن عبد الرحمن بن ثابت بن الصامت، عن أبيه، عن جده، أن رسول الله ﷺ (صلى في بني عبد الْأَشْهَلِ وعليه كِسَاءٌ مُتَلَفِّفٌ به، يضع يديه عليه، يَقِيهِ بَرْدَ الحصى) (4).

---

(1) السنن، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في القنوت في الوتر ج:1، ص:373 حديث 1179، وقد أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب تفريع أبواب الوتر، باب القنوت في الوتر ج:2، ص:64 رقم 1427، والترمذي في جامعه، أبواب الدعوات عن رسول الله ﷺ، باب في دعاء الوتر ج:5، ص:561 رقم 3566، وقال: «هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث حماد بن سلمة»، وأخرجه النسائي في المجتبى، كتاب قيام الليل وتطوع النهار، باب الدعاء في الوتر ج:3، ص:248 رقم 1747.

(2) ابن حجر، تهذيب التهذيب ج:6، ص:158.

(3) البخاري، التاريخ الكبير ج:5، ص:266، ابن حبان، الثقات ج:5، ص:95، أبو نعيم، معرفة الصحابة ج:4، ص:1849، ابن عبد البر، الاستيعاب ج:2، ص:827، المزي، التهذيب ج:17، ص:18، الذهبي، الكاشف ج:1، ص:623.

(4) ابن ماجه، السنن، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب السجود على الثياب في الحر والبرد ج:1، ص:329 برقم 1032. وهو حديث ضعيف الإسناد؛ فيه: إبراهيم بن إسماعيل الأشهلي ضعيف، وقال البخاري في التاريخ الكبير ج:1، ص:271 - 272: «منكر الحديث»، وقال الدارقطني: «متروك». وقال في التاريخ الكبير ج:5، ص:266 في ترجمة عبد الرحمن بن ثابت: «ولم يصح حديثه». يعني: حديث عبد الرحمن بن ثابت بن الصامت عن أبيه. قال ابن عدي في الكامل: «وهذا الذي ذكره البخاري إنما هو حديث واحد، وقوله: «لم يصح» أنه لا يصح له

التعليق:

اختُلف في صحبة عبد الرحمن بن ثابت بن الصامت فقال ابن عبد البر: «صحب النبي ﷺ، وتوفي أبوه ... في الجاهلية»، وبنحوه قال ابن الأثير [1]، ولكن رد ذلك ابنُ حجر قائلاً: «القائل بأن ثابت ... هلك في الجاهلية هو هشام بن الكلبي، فتبعه هؤلاء كلهم، وليس قوله حجة إذا خولف» [2]. قال أبو نعيم: «ذكره بعض المتأخرين، وزعم أن البخاري ذكره في الصحابة، ومسلم ... في التابعين، ولم يخرج له شيئًا». قال العلائي: « ذكره الصغاني فيمن اختلف في صحبته، وعند أبي حاتم، وغيره أنه تابعي فحديثه مرسل» [3]. قلنا: وهذا هو الذي عليه الأكثر.

10. عبيد الله بن مسلم رضي الله عنه

هو عبيد الله-ويقال: عبد الله-بن مسلم الحضرمي. روى عن معاذ رضي الله عنه، وعنه: قيس بن مسلم، والصحيح عن قيس بن مسلم، عن أبي رملة عنه، ويحيى بن عبد الله التيمي، وقيل: يحيى بن عبيد الله التيمي. روى له ابن ماجه [4].

وقد أخرج ابن ماجه في سننه بسنده عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْلِمٍ الْحَضْرَمِيِّ، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: (وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّ السِّقْطَ، لَيَجُرُّ أُمَّهُ بِسَرَرِهِ إِلَى الْجَنَّةِ إِذَا احْتَسَبَتْهُ) [5].

سماع من النبي ﷺ». ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، (بيروت: الكتب العلمية، 1418هـ 1997م)، ط:1، ج:5، ص:504، قلنا: ونقل ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ج:5، ص:219 عن أبيه قال: «يكتب حديثه، ليس بحديثه بأس»، وذكره ابن حبان في الثقات ج:5، ص:95. والحديث ضعفه الألباني في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، (لبنان-بيروت: المكتب الإسلامي-بيروت، 1405 هـ 1985-م)، ط:2، ج:2، ص:17، برقم 312.

(1) ابن الأثير، أسد الغابة ج:3، ص:32.

(2) ابن حجر، تهذيب التهذيب ج:2، ص:7.

(3) العلائي صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، حمدي عبد المجيد السلفي، (بيروت: عالم الكتب، 1407هـ 1986-م)، ط:2ص:221.

(4) البخاري، التاريخ الكبير ج:5، ص:398، أبو نعيم، معرفة الصحابة ج:4، ص:1873، المزي، تهذيب الكمال ج:19، ص:157.

(5) ابن ماجه، السنن، كتاب الجنائز، باب ما جاء فيمن أصيب بسقط ج:1، ص:513 حديث 1609. وإسناده ضعيف؛ لأن فيه يحيى بن عبيد الله بن عبد الله بن مَوهَب، قال الحافظ في التقريب ص:594: «متروك، وأفحش الحاكم فرماه بالوضع»، تقريب التهذيب، محمد عوامة، (سوريا: دار الرشيد، 1406هـ –1986م)، ط:1، وقال النووي:

التعليق:

اختلف في صحبة عبيد الله؛ فقال ابن عبد البر: «مذكور في الصحابة، وقد قيل: إنه عبد بن مسلم، الذي روى عنه حصين، فإن كان فهو أسدي، أسد قريش» (1). قال الحافظ: «كذا قال ابن عبد البر، والظاهر أنه غيره؛ فقد قال أبو حاتم: عبيد الله بن مسلم الحضرمي له صحبة. وقال البغوي: يقال: أدرك النبي ﷺ ثم أخرج له حديثين من رواية حصين عنه» (2). وقال الحافظ: «صحابي له حديثان، ويقال: تابعي» (3). وقال ابن أبي حاتم في الذي روى عنه حصين: «كانت له صحبة» (4). قلنا: وهذا هو الراجح لدينا.

11. عروة بن عامر

هو عروة بن عامر القرشي، ويقال: الجهني. روى عن النبي ﷺ مرسلًا، وعن ابن عباس رضي الله عنهما، وعبيد بن رفاعة، روى عنه حبيب بن أبي ثابت، وعمرو بن دينار، والقاسم بن أبي بزة. روى له الأربعة (5).

وقد أخرج ابن ماجه في سننه بسنده عَنْ عُرْوَةَ بْنِ عَامِرٍ، عَنْ عُبَيْدِ بْنِ رِفَاعَةَ الزُّرَقِيِّ، قَالَ: قَالَتْ أَسْمَاءُ يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّ بَنِي جَعْفَرٍ تُصِيبُهُمُ الْعَيْنُ، فَأَسْتَرْقِي لَهُمْ؟ قَالَ: (نَعَمْ، ...) الحديث (6).

«رواه ابن ماجه بأسانيد ضعيفة»، خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام، حسين إسماعيل الجمل، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418هـ-1997م) ط:1، ج:2، ص:1066.

(1) ابن عبد البر، الاستيعاب ج:3، ص:1013.

(2) ابن حجر، تهذيب التهذيب ج:7، ص:48.

(3) ابن حجر، تقريب التهذيب ص:374.

(4) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ج:5، ص:332.

(5) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ج:6، ص:396، المزي، تهذيب الكمال ج:20، ص:26، ابن حجر، الإصابة ج:4، ص:404، ورواية النسائي له في الكبرى.

(6) السنن، كتاب الطب، باب العين ج:2، ص:1160، 3510. وقد أخرجه الترمذي في جامعه، أبواب الطب، باب ما جاء في الرقية من العين ج:4، ص:395، 2059، وقال: «حسن صحيح»، والنسائي في الكبرى، كتاب الطب، رقية العين ج:7، ص:73 برقم 7495.

التعليق:

اختلف في صحبة عروة بن عامر؛ فنفى كونه صحابيًا ابن معين [1]، وأبو حاتم [2]، وابن حبان [3]، وقال ابن قانع: «عندي أنه ليس له لُقِيُّ، وقال قوم: له صحبة، وليس بصحيح». وقال أبو أحمد العسكري: «روى عن النبي ﷺ مرسلا» [4]؛ فالذي يظهر هو القول بعدم ثبوت صحبته.

12. عمرو بن غيلان بن سلمة

هو عمرو بن غيلان بن سلمة بن معتب، روى عن النبي ﷺ، وعن ابن مسعود، وكعب الأحبار. وروى عنه عبد الرحمن بن جبير، وقتادة، ومسلم بن مشكم، روى له ابن ماجه [5].

وقد أخرج ابن ماجه بسنده عَنْ عَمْرِو بْنِ غَيْلَانَ الثَّقَفِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ ﷺ: (اللَّهُمَّ مَنْ آمَنَ بِي وَصَدَّقَنِي، وَعَلِمَ أَنَّ مَا جِئْتُ بِهِ هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ، فَأَقْلِلْ مَالَهُ وَوَلَدَهُ، ...) الحديث [6].

التعليق:

اختلف في صحبة عمرو بن غيلان؛ فذكر المزي أنه لا تصح صحبته وأن ابن سميع ذكره في تابعي أهل الشام ممن أدرك الجاهلية، قال ابن حجر: «قلت: إن كان أدرك الجاهلية فهو صحابي كما تقدم غير مرة أنه لم يبق في حجة الوداع أحد من أهل مكة والطائف إلا أسلم وشهدها، وقد ذكره عليّ بن المديني فيمن روى عن النبيّ ﷺ» [7]. وقال مغلطاي:

---

(1) كما في رواية الدوري عنه ج:3، ص:576.

(2) ابن أبي حاتم، المراسيل ص:149.

(3) ابن حبان، الثقات ج:5، ص:195.

(4) كذا حكاه عنه ابن لأثير في أسد الغابة ج:3، ص:525.

(5) خليفة بن خياط، الطبقات ص:105، البخاري، التاريخ الكبير ج:6، ص:362، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ج:6، ص:253، ابن حبان، الثقات ج:7، ص:217، أبو نعيم، معرفة الصحابة ج:4، ص:2032، ابن عبد البر، الاستيعاب ج 3، ص:1197، المزي، تهذيب الكمال ج:22، ص:187، ابن حجر، الإصابة ج:4، ص:554، ابن حجر، تهذيب التهذيب ج:8، ص:89.

(6) السنن، كتاب الزهد، باب في المكثرين ج:2، ص:1385، حديث 4133. قال الحافظ في الإصابة ج:4، ص:554: «قال ابن عبد البرّ: ليس إسناده بالقوي».

(7) ابن حجر، الإصابة ج:4، ص:554.

«مختلف في صحبته، ذكره العسكري في جملة الصحابة من غير تردد، ... وكذلك أبو القاسم البغوي» [1]. وقال ابن حجر: «ذكره خليفة والمستغفري وغيرهما في الصحابة، وقال ابن السكن: يقال له صحبة، وقد ذكره بعضهم في الصحابة. وقال ابن منده: مختلف في صحبته. وقال ابن البرقي: لا تصح له صحبة» [2]. وقال الحافظ في التهذيب: «ذكره العسكري والبغوي وغير واحد في الصحابة وأوردوا له هذا الحديث، ولم يقع عند أحد منهم أنه قال: سمعت النبي ﷺ».

قلنا: وعلى هذا فلم يرد ما يمكن أن يعتمد عليه في الجزم بإثبات الصحبة لعمرو بن غيلان، وأما ظاهر الرواية فليس صريحًا في إثبات الصحبة قال ابن السكن: «لم يذكر في حديثه رواية ولا سماعًا» [3]. وبهذا يقوى احتمال أن يكون تابعيًا أرسل الحديث، وهذا هو الأقرب.

13. عياض بن عمرو الأشعري

هو عياض بن عمرو الأشعري، سكن الكوفة، روى عن النبي ﷺ، يروي عن عمر وأبي عبيدة وأبي موسى رضي الله عنهم. وروى عنه الشعبي، وسماك بن حرب، وحصين بن عبد الرحمن. روى له مسلم وابن ماجه [4].

وقد أخرج ابن ماجه في سننه بسنده عَنْ عَامِرٍ، قَالَ: شَهِدَ عِيَاضٌ الْأَشْعَرِيُّ عِيدًا بِالْأَنْبَارِ، فَقَالَ: «مَا لِي لَا أَرَاكُمْ تُقَلِّسُونَ [5]، كَمَا كَانَ يُقَلَّسُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟» [6].

---

(1) مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال ج:10، ص:245.

(2) ابن حجر، الإصابة ج:4، ص:554.

(3) كذا حكاه عنه ابن حجر في الإصابة ج:4، ص:554.

(4) ابن سعد، الطبقات الكبرى ج:6، ص:152، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ج:6، ص:407، البغوي، معجم الصحابة ج:2، ص:504، ابن حبان، الثقات ج:5، ص:264، الدارقطني علي بن عمر، ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم ممن صحت روايته عن الثقات عند البخاري ومسلم، بوران الضناوي، كمال يوسف الحوت، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1406هـ-1985م)، ط:1، ج:2، ص:194، ابن عبد البر، الاستيعاب ج:3، ص:1233، المزي، التهذيب ج:22، ص:571، ابن حجر، التقريب ص:437، ابن حجر، التهذيب ج:8، ص:202.

(5) قال السندي: «قيل: المقلس الذي يلعب بين يدي الأمير إذا قدم المصر، والتقليس استقبال الولاة عند قدومهم بأصناف اللهو». حاشية السندي على سنن ابن ماجه ج 1، ص:391.

(6) ابن ماجه، السنن، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في التقليس يوم العيد ج:1، ص:413 حديث 1302، والحديث مرسل، ولا يقويه الحديث الذي بعده في سنن ابن ماجه؛ لما يخشى من أن يكون الحديثان متحدي المخرج.

التعليق:

اختلف في صحبة عياض الأشعري؛ فنفى ثبوت صحبته أبو حاتم الرازي، وابن حبان، وأورده الدارقطني في التابعين. قال ابن حجر: «قلت: جاء عنه حديث يقتضي التصريح بصحبته، ذكره البغوي في معجمه وفي إسناده لين، واختلف على شريك في اسمه، ثم قال البغوي: يشك في صحبته».

والذي يظهر أن ما استدل به الحافظ على صحبته ليس دليلاً كافيًا-فيما نرى والله أعلم- على إثبات الصحبة؛ لأن ذلك جاء في حديث في إسناده لين-كما قال الحافظ نفسه، وبناء على ذلك فلا تقوم به حجة [1]؛ إذ المرسل من قسم الضعيف، وقد حكم على حديثه بالإرسال أبو حاتم الرازي [2]، وبذلك يترجح القول بعدم صحبة عياض بن عمرو الأشعري.

14. محمد بن أبي بكر الصديق

هو محمد بن أبي بكر الصديق، ولد عام حجة الوداع حين توجه النبي ﷺ إلى حجته، روى عن أبيه أبي بكر مرسلًا، وعن أمه أسماء بنت عميس. روى عنه ابنه القاسم بن محمد بن أبي بكر. روى له النسائي، وابن ماجه [3].

وقد أخرج ابن ماجه في سننه عن محمد بن أبي بكر الصديق عَنْ أَبِي بَكْرٍ، أَنَّهُ خَرَجَ حَاجًّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَمَعَهُ أسماء بنت عُمَيْسٍ، فَوَلَدَتْ بِالشَّجَرَةِ مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي بَكْرٍ، فَأَتَى أَبُو بَكْرٍ النَّبِيَّ ﷺ، فَأَخْبَرَهُ، فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ (أَنْ يَأْمُرَهَا أَنْ تَغْتَسِلَ، ثُمَّ تُهِلَّ بِالْحَجِّ، وَتَصْنَعَ مَا يَصْنَعُ النَّاسُ، إِلَّا أَنَّهَا لَا تَطُوفُ بِالْبَيْتِ) [4].

---

(1) وهذا هو الذي نراه صوابًا، وإن كان الحافظ ابن حجر يثبت الصحبة للراوي بمثل هذه الطريق الضعيفة كما صرح بذلك في كتابه الإصابة ج:1، ص:155.

(2) كما في الجرح والتعديل، وينظر لهذه الأقوال مصادر ترجمة الراوي المذكورة في الفقرة الأولى.

(3) البخاري، التاريخ الكبير ج:1، ص:124، البغوي، معجم الصحابة ج:4، ص:526، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ج:7، ص:301، ابن حبان، الثقات ج:3، ص:368، أبو نعيم، معرفة الصحابة ج:1، ص:168، ابن عبد البر، الاستيعاب ج:3، ص:1366، المزي، تهذيب الكمال ج:24، ص:541 - 543، ابن حجر، الإصابة ج:6، ص:194.

(4) ابن ماجه، السنن، كتاب المناسك، باب النفساء والحائض تهل بالحج ج:2، ص:972 حديث 2912، وأخرجه النسائي في المجتبى، كتاب مناسك الحج، باب الغسل للإهلال ج:5، ص:127 برقم 2664. وهذا الحديث صحيح لغيره؛ أما هذا السند فقد أعل بالإرسال، قال ابن الملقن: «قال ابن حزم: محمد هذا لم يسمع من أبيه، مات أبوه وهو ابن عامين وسبعة أشهر وأربعة أيام»، ابن الملقن، عمر بن علي بن أحمد، البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، (الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع،1425هـ-2004م)، ط:1، ج:6، ص:132. وصحح إرساله الدارقطني أيضا كما في

التعليق:

اختلف في صحبة محمد بن أبي بكر الصديق؛ فذكره ابن حجر في كتابه الإصابة مثبتًا لصحبته، وقال البغوي: «ولد على عهد النبي ﷺ ولم يسمع منه».

قلنا: لم تثبت له صحبة وهو الراجح، وقد نص على ذلك العجلي فقال: «لم يكن له صحبة» (1). وقال العلائي: «حديثه عن النبي ﷺ، وعن أبي بكر ﷺ مرسل» (2).

15. ابن الفِراسِيِّ

ابن الفراسي (3)، هو وأبوه الفراسي لا يعرف اسمهما (4)، وقيل: الفراسي من بني فراس بن مالك بن كنانة،» (5)، روى ابن الفراسي عن النبي ﷺ، (6) وقيل: عن أبيه عن النبي ﷺ.

وقد أخرج ابن ماجه في سننه بسنده عَنِ ابْنِ (7) الْفِرَاسِيِّ، قَالَ: كُنْتُ أَصِيدُ، وَكَانَتْ لِي قِرْبَةٌ أَجْعَلُ فِيهَا مَاءً، وَإِنِّي تَوَضَّأْتُ بِمَاءِ الْبَحْرِ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فقال: (هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ) (8).

العلل الواردة في الأحاديث النبوية، محفوظ الرحمن زين الله السلفي، (الرياض: دار طيبة، 1405هـ 1985-م)، ط:1، ج:1، ص:270، لكن للحديث شواهد يصح بها مثل حديث عائشة عند مسلم برقم 1209، وهو عند ابن ماجه أيضًا برقم 2911.

(1) العجلي، الثقات ص:401.

(2) العلائي، جامع التحصيل ص:262، وقال ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ج:7، ص:301: «روى عن أبيه، مرسل». وكذا قال المزي، تهذيب الكمال ج:24، ص:542، وابن حجر، الإصابة ج:6، ص:19.

(3) «الفِراسِيّ»: بكسر الفاء وتخفيف الراء ومهملة، ابن حجر، تقريب التهذيب ص:709.

(4) قاله ابن حجر في الإصابة ج:5، ص:275، وتقريب التهذيب ص:698.

(5) ابن الأثير، أسد الغابة ج:4، ص:54، البخاري، التاريخ الكبير ج:7، ص:138. وينظر: ترتيب علل الترمذي الكبير ص:41، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ج:7، ص:92.

(6) وروايته عن النبي ﷺ مرسلة. وهو قول البخاري كما نقله عنه الترمذي في العلل الكبير ص:41.

(7) قال الحافظ في التلخيص ج:1، ص:13: «وقد رواه البيهقي من طريق شيخ شيخ ابن ماجه يحيى بن بكير بسنده عن مسلم بن مخشي أنه حدثه: أن الفراسي قال: كنت أصيد ...؛ فهذا السياق مجوَّد، وهو على رأي البخاريّ مرسل».

(8) السنن، كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر ج:1، ص:136 حديث 387. قال ابن حجر في الإصابة 5، ص:275: «والمعروف في الحديث عن ابن الفراسي، عن أبيه. وقيل: عن ابن الفراسي فقط، وهو مرسل، وهو كذلك في ابن ماجه». وقال في التلخيص ج 1، ص:13:«فعلى هذا كأنه سقط من الرِّواية: عن «أبيه»»، أو أن قوله: «ابن» زيادة؛ فقد ذكر البخاري أن مسلم بن مخشى لم يدرك الفراسي نفسه، وإنما يروي عن ابنه، وأن الابن ليست له صحبة». قلنا: وقد حكم بانقطاعه ابن القطان، كما في بيان الوهم والإيهام ج:2، ص:440 - 442.

التعليق:

اختلف العلماء في إثبات الصحبة لابن الفراسي؛ فنقل مغلطاي عن البغوي أنه ذكر في معجمه أنّ ابن الفراسي له صحبة [1]، وفي التاريخ الكبير للبخاري: «ابن الفراسي سمع النبي ﷺ» [2]. وممن نفي الصحبة عن ابن الفراسي، البخاري نفسه فقد سأله الترمذي عن حديثه في ماء البحر فقال: «مرسل؛ ابن الفراسي لم يدرك النبي ﷺ» [3]. وقال الذهبي: «ابن الفراسي أرسل» [4]. فالذي يترجح أن ابن الفراسي لم تثبت صحبته، وأن إسناد حديثه عند ابن ماجه من مرسل، والله أعلم.

16. عائشة بنت مسعود بن الأسود

هي عائشة بنت مسعود بن الأسود، ويعرف أبوها بمسعود ابن العجماء. روت عن أبيها، روى عنها إبراهيم بن أبي الصقر، وابنها -ويقال: ابن أختها- محمد بن طلحة بن يزيد بن ركانة. روى لها ابن ماجه [5].

وقد أخرج ابن ماجه في سننه بسنده عَنْ عَائِشَةَ بِنْتِ مَسْعُودِ بْنِ الْأَسْوَدِ، عَنْ أَبِيهَا قَالَ: لَمَّا سَرَقَتِ الْمَرْأَةُ تِلْكَ الْقَطِيفَةَ مِنْ بَيْتِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَعْظَمْنَا ذَلِكَ، وَكَانَتِ امْرَأَةً مِنْ قُرَيْشٍ، فَجِئْنَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ نُكَلِّمُهُ، وَقُلْنَا: نَحْنُ نَفْدِيهَا بِأَرْبَعِينَ أُوقِيَّةً، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (تُطَهَّرَ [6] خَيْرٌ لَهَا ...) الحديث [7].

وأما مغلطاي فنفى عنه الانقطاع وصححه في شرحه لابن ماجه الإعلام بسنته عليه السلام، كامل عويضة، (السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419 هـ 1999-م)، ط:1، ص:234، والحديث قد صححه أهل العلم لشواهده، ينظر: التلخيص الحبير ج:1، ص:7، وما بعدها. والألباني، صحيح الجامع الصغير، (بيروت: المكتب الإسلامي)، ج:2، ص:1184، 7048.

(1) ينظر: شرح مغلطاي لابن ماجه ص:234. قلنا: ولم نقف أعليه في معجم الصحابة للبغوي، فالله أعلم.

(2) البخاري، التاريخ الكبير ج:8، ص:444.

(3) العلل الكبير للترمذي ص:41، وهنا يظهر تعارض بين هذين القولين للبخاري، ولم أر من تعرض لدفع هذا التعارض، فلعل هنالك خطأ طباعياً أو يكون البخاري قصد بابن الفراسي الفراسيَ نفسه؛ فهو فراسي من بني فراس، والله أعلم.

(4) المجرد في أسماء رجال ابن ماجه، مطبوع ضمن: ست رسائل للذهبي ص:247.

(5) المزي، تهذيب الكمال ج:35، ص:238، الذهبي، الكاشف ج:2، ص:513، ابن حجر، تقريب التهذيب ص:750، ابن حجر، تهذيب التهذيب ج:12، ص:437.

(6) قوله: (تُطَهَّرَ) على بناء المفعول من التطهير، وهو بتأويل المصدر مبتدأ خبره قوله: خير. حاشية السندي على سنن ابن ماجه ج:2، ص:113.

(7) كتاب الحدود، باب الشفاعة في الحدود ج:2، ص:851 حديث 2548، والحديث فيه محمد بن إسحاق، مدلس،

التعليق:

ذهب ابن حجر إلى إثبات الصحبة لعائشة بنت مسعود فقال: «استشهد أبوها بمؤتة، فإن كانت سمعت منه فهي صحابية؛ لأنها تكون قد أدركت من حياة النبي ﷺ بضع سنين وإن كانت أرسلت عنه فتكون لها رؤية كغيرها. ولم أر لها ذكرًا عند من صنف في الصحابة وقد ألحقتها في كتابي» (1).

قلنا: جمهور أئمة المحدثين على خلاف ابن حجر في عده أطفال الصحابة الذين أدركوا النبي ﷺ قبل التمييز ضمن الصحابة، وقد قدمنا الكلام على ذلك (2)، وأن الراجح أنهم من كبار التابعين، وأن أحاديثهم مراسيل. وعليه تكون عائشة بنت مسعود بن الأسود تابعية، والله تعالى أعلم.

وعلى شاكلة هؤلاء الرواة الستة عشر، هنالك عشرةٌ آخرون، اقتصرنا هاهنا (3) على إيراد أسمائهم وذكرِ مواضع أحاديثهم في سنن ابن ماجه وبيان الراجح في حالهم من حيث ثبوت الصحبة من عدمه، وهم:

17. بَشِير بن أَبِي مَسْعُود، حديثه عند ابن ماجه: كتاب الصلاة، أبواب مواقيت الصلاة، ج:1، ص:220 برقم 668. والذي ترجح لدينا بعد استعراض الأقوال فيه أنه تابعي (4).

18. ثعلبة بن أبي مالك، حديثه عند ابن ماجه: كتاب الرهون، باب الشرب من الأودية ومقدار حبس الماء، ج:2، ص:829 برقم 2481. والذي ترجح لدينا فيه أنه تابعي

وقد عنعن. قال البوصيري في مصباح الزجاجة ج:3، ص:105: «هذا إسناد ضعيف لتدليس ابن إسحاق ... وله شاهد من حديث عائشة، رواه الأئمة الستة»، قلنا: هذا السياق الذي انفرد به ابن إسحاق فيه ما لم يأت في سياق القصة في الصحيحين وغيرهما، ولا يَحتمل حالُ ابن إسحاق قبولَ ما ينفرد به؛ قال الذهبي: «وما انفرد به ففيه نكارة؛ فإن في حفظه شيئًا». ينظر: ميزان الاعتدال، علي محمد البِجاوي، (لبنان-بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1382هـ-1963م)، ط:1، ج:3، ص:475. قلنا: وقد أُعل هذا الحديث أيضًا بالاضطراب، ينظر: تحقيق ابن ماجه، لشعيب الأرناؤوط ومن معه ج:3، ص:583.

(1) ابن حجر، تهذيب التهذيب ج:12، ص:437، تقريب التهذيب ص:750.

(2) وذكرنا أدلة تطبيقية من تصرفهم.

(3) طلبًا للاختصار.

(4) المزي، تهذيب الكمال ج:4، ص:172، العلائي، جامع التحصيل ص: 149، مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال ج:2، ص:421، الذهبي، الكاشف ج:1، ص:271، ابن حجر، تهذيب التهذيب ج:1، ص:466، التقريب ص:125.

.[1]

19. عبد الرحمن بن الأسود بن عبد يغوث، حديثه عند ابن ماجه: كتاب الأدب، باب إن من الشعر لحكمة ج:2، ص:1235 حديث 3755. والذي ترجح لدينا بعد النظر في أقوال العلماء فيه أنه تابعي [2].

20. النَّزَّال بْنِ سَبْرَة، حديثه عند ابن ماجه: كتاب الطلاق، باب لا طلاق قبل النكاح ج:1، ص:660 برقم 2049، والذي ترجح لدينا أنه تابعي [3].

21. أبو جَبِيرَةَ بن الضحاك، حديثه عند ابن ماجه: كتاب الأدب، باب الألقاب ج:2، ص:1231 برقم 3741، وقد حكى فيه عدد من العلماء الخلاف، ولم يقطعوا فيه بشيء، فالله أعلم [4].

22. أبو رُهم هو أحزاب بن أَسيد السماعي، ويقال السَمَعي، حديثه عند ابن ماجه: كتاب النكاح، باب الشفاعة في التزويج ج:1، ص:635 برقم 1975، والراجح أنه تابعي [5].

23. أبو مُرَاوِح، حديثه عند ابن ماجه: كتاب العتق، باب العتق ج:2، ص:843 برقم 2523، والراجح أن أبا مراوح تابعي [6].

24. زينب بنت كعب بن عجرة، حديثها عند ابن ماجه: كتاب الطلاق، باب أين تعتد

---

(1) ينظر: البغوي، معجم الصحابة ج:1، ص423، ابن منده، معرفة الصحابة ص:367، أبو نعيم، معرفة الصحابة ج:1، ص:490، والمزي، تهذيب الكمال ج:4، ص:397، العلائي، جامع التحصيل ص:152، مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال ج:3، ص:99، الذهبي، الكاشف ج:1، ص:284، ابن حجر، الإصابة ج:1، ص:522.

(2) المزي، تهذيب الكمال ج:16، ص:528، العلائي، جامع التحصيل ص:220. مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال ج:2، ص:421، تهذيب التهذيب ج:6، ص:139.

(3) المزي، تهذيب الكمال ج:29، ص:334 - 337، الذهبي، الكاشف ج:2، ص:318، ابن حجر، تهذيب التهذيب ج:10، ص:423، وتقريب التهذيب ص:560.

(4) العجلي، الثقات للعجلي ص:494، أبو نعيم، معرفة الصحابة ج:5، ص:2849، المزي، تهذيب الكمال ج:33، ص:181، العلائي، جامع التحصيل ص:307، ابن حجر، الإصابة ج:7، ص:54، وتهذيب التهذيب ج:12، ص:53.

(5) المزي، تهذيب الكمال ج:2، ص:281، تهذيب التهذيب ج:1، ص:190. وهذا إسناد مرسل؛ لأن أبا رهم لم تثبت له صحبة على الصحيح. والله أعلم.

(6) ينظر: ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب ج:4، ص:1754، المزي، تهذيب الكمال ج:34، ص:270، العلائي، جامع التحصيل ص: 315، ابن حجر، تهذيب التهذيب ج:12، 2ص:27، التقريب ص:671.

المتوفى عنها زوجها؟ ج:1، ص:654 برقم 2031، والراجح عدم صحبتها [1].

25. أم بلال بنت هلال الأسلمية المدنية، حديثها عند ابن ماجه: كتاب الأضاحي، باب ما تجزئ من الأضاحي ج:2، ص:1049 برقم 3139، والراجح أنها تابعية [2].

26. بنت سعيد بن زيد، حديثها عند ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في التسمية في الوضوء ج:1: 140 برقم 398، ولم يترجح لدينا هل هي صحابية أم تابعية، فالله أعلم [3].

وهذا آخر من وقفنا عليه من الرواة الذين اختلف في صحبتهم [4] في سنن ابن ماجه ممن أُخرِج لهم فيه حديث واحد، والله تعالى أعلم، وصل اللهم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، والحمد لله رب العالمين.

الخاتمة:

تناول هذا البحث بالجمع والدراسة التفصيلية عددًا من الرواة الذين اختلف في صحبتهم في سنن ابن ماجه ممن لهم فيه حديث واحد فحسب، وذلك بجمع الأقوال الواردة فيهم والنظر فيها، بعد إيراد الحديث الذي أُخرِج لكل واحد منهم.

ومما أسفر عنه البحث من نتائج ما يأتي:

- عدد من اختلف في صحبتهم وليس لهم في سنن ابن ماجه سوى حديث واحد ستة وعشرون راويًا.
- عدد من ترجحت صحبتهم منهم أربعة رواة، وأرقامهم هي: [1، 2، 5، 10]، ونسبتهم المئوية إلى نسبة الرواة المختلف فيهم هي: 15%.
- وأما من لم تترجح صحبتهم منهم فعددهم اثنان وعشرون راويًا، بنسبة مئوية هي

---

(1) ينظر: المزي، تهذيب الكمال ج:35، ص:186، الذهبي، الكاشف ج:2، ص:508، ابن حجر، تهذيب التهذيب ج:12، ص423، وتقريب التهذيب ص:747.

(2) ينظر: العجلي، الثقات للعجلي ص:525، أبو نعيم، معرفة الصحابة ج:6، ص:3475، المزي، تهذيب الكمال ج:35، ص:334، الذهبي، وابن حجر، تهذيب التهذيب ج:12، 460 - 461، وتقريب التهذيب ص:755.

(3) الثقات لابن حبان ج:5، ص:594، ابن حجر، تهذيب التهذيب ج:12، ص:398، الإصابة ج:8، ص:11، التلخيص الحبير ج:1، ص:192.

(4) وبعض من اختلف في صحبته كان الخلاف فيه ضعيفًا، أو كان ذكرهم في الصحابة وهما وخطأً محضا، فلذلك لم نتشاغل بإيرادهم.

77%، وهم قسمان، وبيانهم كالآتي:

- عدد الرواة من هؤلاء الذين ترجح عدم صحبتهم، وروايتهم إنما هي عن صحابي آخر عن النبي ﷺ هم أربعة عشر راويًا، وأرقامهم: [3، 6، 7، 8، 9، 11، 14، 16، 17، 19، 20، 23، 24، 25]، ونسبتهم المئوية إلى نسبة الرواة المختلف فيهم هي: 54%.

- عدد الرواة من هؤلاء الذين ترجح عدم صحبتهم منهم، وروايتهم عن النبي ﷺ مرسلةً، هم ستة رواة، وأرقامهم: [4، 12، 13، 15، 18، 22]، ونسبتهم المئوية إلى نسبة الرواة المختلف فيهم هي: 23%. وهؤلاء قد ضعفت أحاديثهم بسبب عدم ثبوت الصحبة لهم؛ فأحاديثهم مرسلة، إلا أن حديث الراوي الخامس عشر والثامن عشر قد تقَوَّى كل حديث منهما بشواهده.

- وهناك راويان لم نجزم فيهما بشيء وهما برقمي: 21، 26، ويمثلان من جملة الرواة نسبة 8%.

والله تعالى نسأل أن يوفقنا لطاعته ومرضاته، إنه بكل جميل كفيل وهو حسبنا ونعم الوكيل، والله أعلم، وصل اللهم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

قائمة المصادر والمراجع:

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي:

الجرح والتعديل، (الهند-حيدر آباد-الدكن: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بيروت: دار إحياء التراث العربي،1471هـ 1952م)، ط:1.

المراسيل، شكر الله نعمة الله قوجاني، (لبنان-بيروت: مؤسسة الرسالة، 1397هـ)، ط:1.

ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري، عز الدين، أسد الغابة في معرفة الصحابة، علي معوض-عادل عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ - 1994م)، ط:1.

ابن القطان، علي بن محمد الفاسي، أبو الحسن، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، الحسين آيت سعيد، (السعودية-الرياض: دار طيبة، 1418هـ - 1997م)، ط:1.

ابن الملقن، عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، (السعودية-الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع،1425هـ - 2004م)، ط:1.

ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، البُستي، الثقات، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة: الدكتور محمد عبد المعيد خان مدير دائرة المعارف العثمانية، (الهند-حيدر آباد-الدكن: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية،1393هـ 1973م)، ط:1.

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي:

الإصابة في تمييز الصحابة، عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، ط:1.

تقريب التهذيب، محمد عوامة، (سوريا: دار الرشيد، 1406هـ – 1986م)، ط:1.

التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز المشهور بـ التلخيص الحبير، محمد الثاني بن عمر بن موسى، (السعودية-الرياض: دار أضواء السلف، 1428 هـ - 2007 م) ط:1.

تهذيب التهذيب، (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1326هـ) ط:1.

نزهة النظر، نور الدين عتر، (دمشق: مطبعة الصباح، 1421هـ - 2000م)، ط:3.

ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني:

العلل ومعرفة الرجال رواية ابنه عبد الله، وصي الله عباس، (الرياض: دار الخاني، 1422هـ - 2001م)، ط:2.

مسند أحمد بن حنبل، شعيب الأرنؤوط -عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، (لبنان-بيروت: مؤسسة الرسالة،1421هـ - 2001م).

ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، إحسان عباس، (لبنان، بيروت: دار صادر، 1968 م)، ط:1.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، (المتوفى: 643هـ)، معرفة أنواع علم الحديث، طارق بن عوض الله، (الرياض: دار ابن القيم، القاهرة: دار ابن عفان، 1436هـ - 2015م)، ط:3.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، علي محمد البجاوي، (بيروت: دار الجيل، 1412 هـ - 1992م)، ط:1.

ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، (بيروت: الكتب العلمية، 1418هـ 1997م)، ط:1.

ابن قانع، عبد الباقي البغدادي، معجم الصحابة، صلاح بن سالم المصراتي، (السعودية-المدينة النبوية: مكتبة الغرباء الأثرية، 1418هـ)، -ط:1.

ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، السنن، محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر، (دار إحياء الكتب العربية -فيصل عيسى البابي الحلبي).

ابن معين، يحيى بن معين بن عون، البغدادي، تاريخ ابن معين-رواية الدوري، د. أحمد محمد نور سيف، (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1399هـ - 1979م)، ط:1.

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، سنن أبي داود، محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت-صيدا: المكتبة العصرية).

أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله بن إسحاق، معرفة الصحابة، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، (السعودية-الرياض: دار الوطن للنشر، 1419 هـ - 1998 م)، ط:1.

الألباني، محمد ناصر الدين:

إرواء الغليل، زهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي-بيروت، 1405هـ - 1985م)، ط:2.

صحيح الجامع الصغير وزياداته، (لبنان-بيروت: المكتب الإسلامي).

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة:

التاريخ الكبير، محمد عبد المعيد خان. (الهند-حيدر آباد-الدكن: دائرة المعارف العثمانية).

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، محمد زهير الناصر، (دار طوق النجاة، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، 1422هـ)، ط:1.

البغوي، عبد الله بن محمد بن عبد العزيز، معجم الصحابة، محمد الأمين بن محمد الجكني، (الكويت: مكتبة دار البيان،1421هـ - 2000م)، ط:1.

البوصيري، أحمد بن أبي بكر الشافعي، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، محمد المنتقى الكشناوي، (لبنان-بيروت: دار العربية، 1403هـ)، ط:2.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك:

الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ﷺ ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل، أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1395 هـ - 1975 م)، ط:2.

علل الترمذي الكبير، رتبه على كتب الجامع: أبو طالب القاضي، المحقق: صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري، محمود خليل الصعيدي، (بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية).

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية،1411 – 1990)، ط:1.

خليفة بن خياط، طبقات خليفة، رواية أبي عمران موسى بن زكريا، محمد بن أحمد الأزدي، المحقق: د سهيل زكار، (دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1414هـ - 1993 م).

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد:

ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم ممن صحت روايته عن الثقات عند البخاري ومسلم، بوران الضناوي، كمال يوسف الحوت، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1406هـ - 1985م)، ط:1.

سنن الدارقطني، شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، (لبنان-بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424هـ - 2004م)، ط:1.

العلل الواردة في الأحاديث النبوية، محفوظ الرحمن زين الله السلفي، (الرياض: دار طيبة، 1405هـ)، ط:1، محمد بن صالح الدباسي، (الدمام: دار ابن الجوزي، 1427هـ)، ط:1

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان:

سير أعلام النبلاء، مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ - 1985م)، ط:3.

الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، محمد عوامة، أحمد محمد نمر الخطيب، (السعودية-جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية -مؤسسة علوم القرآن، 1413 هـ - 1992 م)، ط:1.

المجرد في أسماء رجال كتاب سنن الإمام أبي عبد الله ابن ماجه كلهم سوى من أُخرِجَ له منهم في أحد الصحيحين، وهو مطبوع ضمن كتاب: «ست رسائل للحافظ الذهبي»، جاسم سليمان الدوسري، (الكويت: الدار السلفية للنشر والتوزيع، 1408هـ - 1988م).

ميزان الاعتدال في نقد الرجال، علي محمد البجاوي، (لبنان-بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1382هـ - 1963م)، ط:1.

السندي، محمد بن عبد الهادي، أبو الحسن، نور الدين، حاشية السندي على سنن ابن ماجه = كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه، (بيروت: دار الجيل).

الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، حمدي السلفي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية)، ط2.

عبد الحق بن عبد الرحمن الأشبيلي، الأحكام الشرعية الصغرى، أم محمد بنت أحمد الهليس، (القاهر: مكتبة ابن تيمية، جدة: مكتبة العلم، 1413هـ - 1993م)، ط:1.

العجلي، أحمد بن عبد الله بن صالح الكوفي، تاريخ الثقات، (دار الباز، 1405هـ - 1984م)، ط:1.

العلائي، صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، حمدي السلفي، (بيروت: عالم الكتب، 1407 - 1986)، ط:2.

الفسوي، يعقوب بن سفيان، المعرفة والتاريخ، أكرم العمري، (بيروت: مؤسسة الرسالة،1401هـ - 1981م)، ط:2.

المزي، يوسف بن عبد الرحمن، أبو الحجاج:

تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، عبد الصمد شرف الدين، (بيروت: المكتب الإسلامي، والدار القيّمة، 1403هـ1983م) ط:2.

تهذيب الكمال، بشار عواد، (بيروت: مؤسسة الرسالة – 1400– 1980)، ط:1.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين القشيري النيسابوري:

الطبقات، مشهور سلمان، (الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع، 1411هـ، 1991م)، ط1.

المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

مغلطاي بن قليج بن عبد الله المصري الحنفي:

إكمال تهذيب الكمال، عادل محمد -أسامة إبراهيم، (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر).

شرح سنن ابن ماجه -الإعلام بسنته عليه السلام، كامل عويضة، (المملكة العربية السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419هـ)، ط:1.

النسائي، أحمد بن شعيب بن علي، المجتبى، عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406)، ط:2.

النووي، يحيى بن شرف، خلاصة الأحكام، حسين إسماعيل الجمل، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418هـ - 1997م) ط:1.

Narrators Whose Companionship is Controversial among Muslim Scholars and Who Have Only One Narrated Hadith in Sunan Ibn Majah: Collection and Study

Ibrahim Mohamed Farage

Awad Alkhalaf

College of Shari'a and Islamic Studies - University of Sharjah

Sharjah - U.A.E.

Abstract:

This paper aims at investigating the companionship of hadith narrators. It studies narrators who have only one related hadith in Sunan Ibn Majah and whose companionship has been subject to controversy among Muslim experts. An inductive and analytical approach was adopted to provide a brief historical account of their biography and to evaluate the Muslim experts' opinions, with a view to determining the most correct judgment. The findings of the study showed that out of the twenty-six narrators, only four of them were confirmed to be companions. Fourteen narrators, whose companionship was not confirmed, had related hadiths in Sunan Ibn Majah, but they were narrated on the authority of other companions. Most of the remaining narrators have no such valid narration, as their narrations are considered hadith MURSAL which falls under the category of the weak hadith "DA'IEF". The study also found out that the distinction between those who are companions and those who are not helps to indicate the continuity of the hadith chain, which distinguishes between the accepted hadiths and the rejected ones.

Keyword: Narrator, Companions, Followers of the Companions, Ibn Majah, Sunnan, MARFU', MURSAL, TAFARRUD.

نشأة وضوابط عمل المأذون الشرعي في الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي

سعيد غلام البلوشي

محمد علي سميران

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة الشارقة

الشارقة ـ الإمارات العربية المتحدة

تاريخ الاستلام: 08-11-2017 **تاريخ القبول: 07-02-2018**

ملخص البحث:

تعالج هذه الدراسة مفهوم التطورالتاريخي للمأذون الشرعي، وضوابط عمله في الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي، وقسمت الدراسة إلى مبحثين، تحدثت في المبحث الأول عن نشأة المأذون الشرعي في الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي، وبينت في المبحث الثاني ضوابط عمل المأذون الشرعي في الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي.

وتعود أهمية هذه الدراسة لمعرفة التطور التاريخي لنشأة القضاء والمأذون الشرعي في الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي، وما يترتب عن ذلك من حفظ للحقوق والالتزامات عند التجاحد والتناكر.

وكذلك سلطت الضوء على ضوابط عمل المأذون الشرعي في الفقه الإسلامي، والقانون الإماراتي، كون المأذون الشرعي نائباً عن القاضي، فيجب عليه أن يراعي خلال عمله ضوابط محددة، حددها له الشرع الحنيف والقانون الإماراتي.

وتوصلت الدراسة إلى أن مفهوم المأذون الشرعي مرتبط بالقضاء، وكان الخليفة أو من ينيبه يقوم بهذه المهمة، حتى ظهر مصطلح (قاضي المناكح، أو خطة المناكح) بشكل مستقل في بلاد الأندلس والمغرب، وأما في دولة الإمارات العربية المتحدة قبل الاتحاد، فكان يرجع فيه النكاح إلى شيخ القبيلة أو الأشخاص المعروفين في مجال القضاء آنذاك، ثم تطور المفهوم إلى «المملك» أو «المليج»، ثم بعد الاتحاد صدرت اللائحة المعدلة الخاصة بالمأذونين برقم (619) سنة 2016 م، التي أوجبت على الجهات المختصة في الدولة حسن اختيار المأذون الشرعي؛ كونه نائباً عن القاضي، فلزم أن يتقيد ببعض هذه الضوابط التي حددها له الشرع والقانون.

الكلمات الدالة: المأذون الشرعي، القضاء، الفقه الإسلامي،النكاح، قانون الأحوال الشخصية الإماراتي، لائحة المأذونين الإماراتية.

مقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا أما بعد.

فكان القاضي في السابق، يقوم بتدوين عقود النكاح، إلا أن الأمر لم يقف عند هذا الحد، بل تجاوزه فاحتاج القضاة بعد فترة من الزمن الاستعانة بمن يثقون بهم من العدول، والثقات للقيام بهذه المهمة نيابةً عنهم بتدوين عقود النكاح للرعية؛ لتكاثر أعباء القضاء عليهم؛ وعدم تمكنهم من الوفاء بها، فلذا لزم أن يكون هناك شخصٌ يقوم مقام القاضي وينوب عنه في هذه المهمة، وأن يكون متصفاً ببعض الشروط والصفات المطلوبة منه شرعاً، وأن يكون متخلقاً بأخلاق الفضيلة، فلذا كان المأذون الشرعي هو من يقوم بهذه المهمة؛ لأنه يعتبر ممثلاً للقضاء الإسلامي، ولزم أن يكون متصفاً ببعض الصفات والشروط والضوابط أثناء عمله حتى يستطيع أداء مهمته على الوجه الأمثل، فمن خلال هذا البحث سأقوم بتبيين التطور التاريخي لنشأة مصطلح المأذون الشرعي في الفقه الإسلامي، والقانون الإماراتي، وكذا الضوابط التي يجب أن يتقيد بها ويراعيها المأذون الشرعي أثناء أدائه لمهامه؛ حتى يستطيع أدائها على الوجه الأكمل.

أهمية الدراسة

وتعود أهمية هذه الدراسة لمعرفة التطور التاريخي لنشأة القضاء والمأذون الشرعي في الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي، وما يترتب عن ذلك من حفظ للحقوق والالتزامات عند التجاحد والتناكر.

وكذلك سلطت الضوء على ضوابط عمل المأذون الشرعي في الفقه الإسلامي، والقانون الإماراتي، كون المأذون الشرعي نائباً عن القاضي، فيجب عليه أن يراعي خلال عمله ضوابط محددة، حددها له الشرع الحنيف والقانون الإماراتي.

مشكلة الدراسة

تجيب الدراسة عن الأسئلة الآتية:

1. متى ظهر مصطلح المأذون الشرعي في الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي؟
2. ما مفهوم المأذون الشرعي ومرادفاته في الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي؟
3. ما هي مراحل تطور مفهوم المأذون الشرعي في الإمارات قبل الاتحاد وبعده؟

4. ما ضوابط عمل الماذون الشرعي في الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي؟

أهداف الدراسة

1. إظهار مرحلة نشوء المأذون الشرعي في الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي.
2. بيان مفهوم المأذون الشرعي ومرادفاته في الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي.
3. ذكر مراحل تطور مفهوم المأذون الشرعي في الإمارات قبل الاتحاد وبعده.
4. بيان ضوابط عمل المأذون الشرعي في الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي.

منهجية الدراسة

اتبعت الدراسة المنهج التحليلي الوصفي التاريخي،بالبحث عن أصل مفهوم المأذون الشرعي وضوابطه، من كتب الفقه، والسير، والقانون للوصول إلى الهدف المطلوب، وتتبع الجزئيات للوصول إلى الكليات بالمنهج الاستقرائي.

الدراسات السابقة

1. بحث تولي المرأة وظيفة المأذون الشرعية دراسة فقهيه تأصيلية: د. سامي بن فراج بن عيد الحازمي، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة عدد 85، فقد تناول الباحث في بحثه التعريف بالمأذون الشرعي، وعن الإجراءات التي يتخذها المأذون الشرعي في عقد النكاح، وعن حكم تولي المرأة وظيفة عقد النكاح، إلا أنه أغفل التحدث عن نشأة وتطور عمل المأذون الشرعي في الفقه الإسلامي، والقانون الإماراتي، وكذلك أغفل الحديث عن ضوابط عمل المأذون الشرعي في الفقه الإسلامي، والقانون الإماراتي.
2. بحث المأذون الشرعي وواجباته الشرعية والنظامية في المملكة العربية السعودية، د. أحمد بن عبدالجبار الشعبي، مجلة العدل، العدد 20،شوال 1424هـ، تناول الباحث في بحثه التعريف بالمأذون الشرعي وعن مرادفاته، وعن تطور المأذونية في المملكة العربية السعودية، وعن صفات المأذون الشرعي، وإجراءات الحصول على الترخيص من السلطات السعودية، وعن إجراءات عقد النكاح في المملكة العربية السعودية، وعن الإيجابيات والسلبيات في عمل المأذون الشرعي في المملكة، وختم بحثه بالعقوبات المقررة على المأذون الشرعي في المملكة العربية السعودية؛ إلا أنه أغفل التطور التاريخي لنشأة عمل الماذون الشرعي في الفقه

الإسـلامي، والقانـون الإماراتـي، وعـن ضوابـط عمـل المـأذون الشـرعي فـي الفقـه الإسـلامي، والقانـون الإماراتـي.

فالبحـث الـذي قمنـا بكتابتـه تميـز عـن البحـوث السـابقة، بإضافـة نوعيـة مـن حيـث نشـأة وتطورعمـل المـأذون الشـرعي فـي الفقـه الإسـلامي، والقانـون الإماراتـي، وكذلـك عـن ضوابـط عمـل المـأذون الشـرعي فـي الفقـه الإسـلامي، والقانـون الإماراتـي.

ولـم نجـد -بحسـب علمنـا واطلاعنـا- مـن أفـرد دراسـة خاصـة ومقارنـة لهـذا الموضـوع فـي الفقـه الإسـلامي، والقانـون الإماراتـي.

تقسيمات الدراسة

واقتضت طبيعة هذه الدراسة أن تقسم إلى مقدمة، ومبحثين وخاتمة على النحو الآتي:

المبحث الأول: نشأة المأذون الشرعي وتطوره في الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي.

المبحث الثاني: ضوابط عمل المأذون الشرعي في الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي.

الخاتمة وفيها أهم النتائج.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المبحـث الأول: نشـأة المـأذون الشـرعي وتطـوره فـي الفقـه الإسـلامي والقانـون الإماراتـي

يعـد منصـب القاضـي هـو الأسـاس الـذي خـرج منـه منصـب قاضـي القضـاة، الـذي كان يختـاره الخليفـة عـادة مـن بيـن القضـاة، وكان الخليفـة هـارون الرشـيد أول مـن اسـتحدث منصـب قاضـي القضـاة وهـو مـن مسـتحدثات الدولـة العباسـية، ويعتبـر الإمـام أبـو يوسـف يعقـوب بـن حبيـب الأنصـاري تلميذ الإمـام أبـو حنيفـة النعمـان، أول مـن تقلـد هـذا المنصـب وأصبحـت لـه الرئاسـة علـى جميـع القضـاة، وأوكل إليهـم عقـد خطبـة وزواج أبنـاء الخلفـاء والأمـراء، ويعـد هـذا انطلاقـاً لتخصيـص القضـاة فـي عقـود الـزواج.[1]

المطلب الأول: نشأة المأذون الشرعي في الفقه الإسلامي

الظهـور الحقيقـي لهـذا المصطلـح (المـأذون الشـرعي)، فقـد ظهـر فـي التنظيـم القضائـي

(1) شبارو، عصام محمد، (قاضي القضاة في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1992م)، ص: 18 - 19.

الموضوعي في بلاد الأندلس وبلاد المغرب، فقد ذكروا خطة المناكح، أو قضاء المناكح: وهو اختصاص قضائي بعقود النكاح وما يتفرع عنها، وهو ما يسمى اليوم القاضي الشرعي المختص بالأحوال الشخصية في الزواج والطلاق وما يتفرع عنها، وقد خُصص لذلك قضاة ومختصون في الأندلس وقام بذلك عدد من القضاة، بعضهم كان يقوم بتزويج الأيامى من الأكفاء إذا عدم الأولياء وأردن التزويج[1]

جاء عن الماوردي: « وإذا قلد النظر في المناكح، جاز أن يحكم بجميع ما تعلق بها من صداق وفرض ،ونفقة وسكنى وكسوة.. « [2].

وعلى الرغم من وجود قاضي الأنكحة إلا أن كثيراً من الناس كانوا يلجؤون في عقد النكاح إلى الفقهاء الموجودين في مناطقهم ،خاصة المناطق البعيدة عن مكان قاضي الأنكحة.[3]

وجاء عن ابن الأبار،[4] في ترجمة زيدون المخزومي[5] (.... وصير إليه قاضي عقد المناكح....)،وجاء في ترجمة محمد بن قيصر[6] مثل ذلك ، وفي ترجمة محمد بن محمد المرادي[7] (.... وسكن مراكش وولي خطة المناكح دهراً...) وفي ترجمة مخلد بن يزيد [8]

(1) السامرائي، عبدالحميد حسين أحمد، (تاريخ حضارة المغرب والأندلس في عهد المرابطين والموحدين، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 2002م)، ص: 50، القاسمي، ظافر،(نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، دار النفائس، بيروت، لبنان، 1987م)، ط 3، ج2:، ص: 265،النباهي، الشيخ أبو الحسن بن عبدالله بن الحسن، (تاريخ قضاة الأندلس، كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، دار الآفاق الجديدة،بيروت، لبنان، 1983 م، ط5 ،ص: 5،الشامي، التطور التاريخي لعقود الزواج في الإسلام، ص: 15.

(2) الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، (أدب القاضي، ت: محي هلال السرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد، العراق، طبعة 1979م)، ج:1 ص: 72.

(3) السامرائي، تاريخ حضارة المغرب والأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ص: 50.

(4) ابن الآبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي، (التكملة لكتاب الصلة، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس 2011 م)، ج2: ص: 99.

(5) زيدون بن محمد بن عبدالله بن زيدون المخزومي من أهل قرطبة وسكن أبوه وجده اشبيلية، مال إلى الطريقة الفقهية وصير إليه قاضي الجماعة، ابن الآبار، التكملة ،ج:1، ص: 489.

(6) محمد بن قيصر بن محمد بن الفتح، من أهل قرطبة وسكن أبوه وجده اشبيلية، روى عن أبي محمد بن عتاب وعبدالقادر بن الحناط وغيرهما، وتولى عقد المناكح في بلده وكان فاضلاً، سمع منه أبو خالد المراوني وحدث عنه، ابن الآبار، التكملة، ج: 2 ص: 121.

(7) محمد بن محمد بن عبد السلام بن محمد المرادي من أهل مرسية ويعرف بالجملي توفي 608 هـ، ابن الآبار، التكملة، ج: 2 ص: 185.

(8) مخلد بن يزيد بن عبد الرحمن من أهل قرطبة ولد سنة 553هـ توفي سنة 622، ابن الآبار، التكملة، ج: 2 ص: 444.

(.... ولـي عقـد المناكـح ببلـده سـنين.....) [1].

المطلب الثاني: نشأة المأذونية في دولـة الإمارات قبل الاتحاد

الفرع الأول: مراحل تطور المأذونية في دولـة الإمارات العربية المتحدة

المأذونيــة فــي دولــة الإمــارات العربيــة المتحــدة مَــرت بثــلاث مراحــل قبــل الاتحــاد مــن خــلال القضــاء العرفــي، والقضــاء شــبة النظامــي، والقضــاء النظامــي.

1. **مرحلـة القضـاء العرفـي:** كان الشـيخ، أو المطـوع،[2] أو الشـرع[3]،كما كان يسـمى فـي الماضـي يقـوم بإجـراء عقـود النـكاح وكان يجـري العقـد مشـافهة دون توثيـق أو كتابـة بيـن الزوجيـن، مـع وجـود الأوليـاء والشـهود والإشـهار.
2. **مرحلـة القضـاء شبه النظامـي:** كان القاضـي، أو الشـيخ، أو المطـوع، أو عالم الشـريعة، هـو مـن يقـوم بإجـراء عقـد الـزواج بيـن الزوجيـن، بحضـور الأوليـاء والشـهود، ويكتـب ذلـك ويدونـه بخـط يـده مـن غيـر توثيق رسـمي.
3. **مرحلـة القضـاء النظامـي:** كان يختـص بـكل إمـارة علـى حـدة فقـد تـم تنظيـم وترتيـب العمـل فـي المحاكـم وتقسـيم أعمالهـا وتدوينهـا وتوثيقهـا، وكان القاضـي فـي تلـك الفتـرة أو مـن ينيبـه القاضـي وكان يسـمى المليـج،[4] أو (المـأذون الشـرعي)، ويقـوم بإجـراء العقـود وتدوينها وتوثيقها رسميا في المحاكم. [5]

الفرع الثاني: أهم القضاة والمأذونين الشرعيين في دولة الإمارات العربية المتحدة قبل الاتحاد

1. **أوائل القضاة والمأذونين في إمارة أبوظبي**

---

(1) القاسمي، ظافر، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ج:2، ص: 265، السامرائي، تاريخ المغرب والأندلس في عهد المرابطين، ص: 251، الشامي،التطور التاريخي لعقود الزواج، ص: 10 وما بعدها.

(2) المطوع، في اللهجة الإماراتية، يقصد به رجل الدين أو الرجل صاحب الدين، انظر: حنظل، فالح، مختصر معجم الألفاظ العامية في دولة الإمارات العربية المتحدة، دار هماليل للطباعه والنشر، العين، الإمارات، ط 1، 2015م، ص 257.

(3) الشرع، في اللهجة الإماراتية يقصد به الرجل الذي لديه معرفة في الشريعة الإسلامية، في القضاء، انظر: حنظل، فالح، مختصر معجم الألفاظ العامية في دولة الإمارات العربية المتحدة، ص:256.

(4) المليج: في اللهجة الإماراتية يقصد به، الشيخ أو الرجل الذي يقوم بإجراء عقد النكاح بين الزوجين انظر، حنظل، مختصر معجم الألفاظ العامية في الإمارات، ص: 535.

(5) منصور، ويوسف، وسهير، القضاء العرفي في مجتمع الإمارات ص: 166، الشيخ، تاريخ القضاء في الإمارات، ج: 1، ص: 401.

أ. الشيخ أحمد بن مجرن[1].

ب. الشيخ أحمد بن عبدالعزيز المبارك [2].

2. أوائل القضاة والمأذونين في إمارة دبي

أ. الشيخ خميس بن راشد.[3]

ب. الشيخ حسن الخزرجي.[4]

ج. السيد محمد جعفر السقاف.[5]

د. الشيخ محمد بن حشر آل مكتوم.[6]

3. أوائل القضاة والمأذونين في إمارة الشارقة

أ. الشيخ رحمة بن عبدالله الشامسي.[7]

---

(1) الشيخ أحمد بن مجرن انتقل للعمل في القضاء في عهد الشيخ زايد بن خليفة حاكم أبوظبي 1855 - 1909 م،منصور، ويوسف، وسهير، القضاء العرفي في مجتمع الإمارات، ص: 153، الشيخ، تاريخ القضاء في الإمارات، ج:1، ص: 158.

(2) الشيخ أحمد بن عبدالعزيز المبارك، ولد سنة 1910 م بالأحساء،درس القرآن وحفظه ودرس العلوم الدينية في مدارس الأحساء وتولى الإمامة والخطابة في عهد الشيخ زايد، وعين رئيساً للقضاء.انظر: منصور، ويوسف، وسهير، القضاء العرفي في مجتمع الإمارات، ص: 155، عبدالرحمن، عبدالله، (الإمارات في ذاكرة أبنائها الحياة الثقافية العامة، دار الكتب الوطنية، أبوظبي،2013م)، ط 1 ،ج:1، ص: 259.

(3) الشيخ خميس بن راشد، أول قاضي في دبي تعلم العلوم الشرعية في الأحساء تولى القضاء في عهد الشيخ مكتوم بن حشر بن مكتوم، انظر: منصور، ويوسف، وسهير، القضاء العرفي في مجتمع الإمارات، ص: 62

(4) الشيخ حسن الخزرجي كان على درجة وطبقة من العلم والتقوى مارس القضاء في دبي ويذكر أنه كان القاضي الثاني في الترتيب بعد الشيخ خميس وكان يقضي بين المتخاصمين في بيته الواقع في الرأس، انظر: منصور، ويوسف، وسهير، القضاء العرفي في مجتمع الإمارات، ص: 62، الشيخ، تاريخ القضاء في الإمارات ج:1، ص: 229.

(5) السيد محمد جعفر السقاف، عين في نهاية 1958م، قاضياً شرعياً في دبي وبتعيين السقاف أصبح القضاء ينحصر في الفصل بين المواطنين وأدخل إجراءات قضائية متطورة فيها.ويلسون، ميزان العدالة، ص: 164 الشيخ، تاريخ القضاء، ج:1، ص: 229.

(6) الشيخ محمد بن حشر آل مكتوم ولد سنة 1922م، حيث تعلم القراءة والكتابة واللغة الانجليزية وتم تعيينه رئيساً لمحكمة الحاكم بدء من ثلاث غرفا في مقر شرطة نايف إلى أن أسس محكمة نظامية. انظر: ويلسون، ميزان العدالة، ص: 83.

(7) الشيخ رحمة بن عبدالله الشامسي ولد سنة 1904م، وعرف بأمانته ودرايته بأصول التعاملات وتجارة اللؤلؤ وكان محكماً، لتعاملات سوق اللؤلؤ وكان الناس يلجئون إليه طلباً لمشورته في أمور حياتهم وتجارتهم. انظر:

ب. حسين بن ناصر لوتاه.[1]

ج. عبدالله بن أحمد العبدولي.[2]

د. الشيخ سيف المدفع [3].

ه. الشيخ حمد المشغوني.[4]

4. أوائل القضاة والمأذونين في إمارة عجمان

أ. الشيخ حمد بن غانم المزروعي [5].

ب. الشيخ عبدالكريم بن علي البكري [6].

ج. الشيخ حمد بن محارب المطيري [7].

الفلاحي، النظام القضائي في الساحل المتصالح، ص: 59 وما بعدها.

(1) حسين بن ناصر لوتاه من مواليد 1885م، شاعر وطواش (الطواش تاجر اللؤلؤ) معروف، وتذكر له مساعيه للإصلاح بين المتنازعين، وتميز بشخصيته الحكيمة، والداعية للتسامح والمصالحة. انظر: الفلاحي، النظام القضائي في الساحل المتصالح، ص: 59 وما بعدها.

(2) عبدالله بن أحمد العبدولي، عرف بكون محكماً في البحر، وتاجراً معروفاً من أعيان البلاد. انظر: الفلاحي، النظام القضائي في الساحل المتصالح، ص: 59 وما بعدها.

(3) الشيخ سيف محمد المدفع ولد سنة 1306 هـ، تعلم العلوم الشرعية وحفظ القران وسافر إلى الأحساء يعتبر من أشهر القضاة في إمارات الساحل في زمانه، وامتدت ممارسته للقضاء في الشارقة لأكثر من 60 سنة. انظر: الطابور، عبدالله، علي، (رجال في تاريخ الإمارات المطبعة الوطنية، دبي، الإمارات، طبعة 1993م)، ج:2 ص: 311.

(4) الشيخ حمد المشغوني، ولد عام 1910م، ودرس في المدرسة التيمية المحمودية بالشارقة عمل مأذوناً شرعياً. انظر: الطابور، رجال في تاريخ الإمارات،ج:1، ص: 46، الشيخ، تاريخ القضاء في الإمارات ج:2 ،ص: 44.

(5) الشيخ حمد بن غانم المزروعي، أقدم قضاة عجمان وله بجانب ممارسته للقضاء تجارة بسيط هياكل منها؛ لأنه لم يكن يتقاضى أي راتب آنذاك، وكان حنبلي المذهب.انظر: الشيخ، تاريخ القضاء في الإمارات، ج:2، ص: 144، الطابور، رجال في تاريخ الإمارات، ج:2 ،ص: 192.

(6) الشيخ عبدالكريم بن علي البكري قدم في بداية القرن العشرين من القصيم بنجد إلى عجمان كان قاضياً، وفقيها، ولغويا، توفي سنة 1950 م. انظر: الشيخ،تاريخ القضاء في الإمارات، ج: 2، ص: 144،الفلاحي، النظام القضائي في الساحل المتصالح، ص29: وما بعدها.

(7) الشيخ حمد بن محارب المطيري قدم عام 1934م، من الكويت كان خطيب الجامع وقاضياً. انظر: الشيخ، تاريخ القضاء في الإمارات، ج:2، ص: 192، الفلاحي، النظام القضائي في الساحل المتصالح، ص: 29 وما بعدها.

د. الشيخ حميد بن أحمد بن فلاو المطروشي [1].

5. أوائل القضاة والمأذونين في إمارة أم القيوين

أ. الشيخ أحمد بن سيف بهيو [2].

ب. الشيخ عبدالله العويشز[3].

6. أوائل القضاة والمأذونين في إمارة رأس الخيمة.

أ. الشيخ أحمد بن حجر.[4]

ب. الشيخ احمد بن حمد الرجباني [5].

ج. الشيخ عبدالعزيز الرجباني [6].

د. أول ناظر للمحكمة هو الشيخ حمد بن محمد القاسمي.[7]

---

(1) الشيخ حميد بن فلاو المطروشي، ولد سنة 1889م، في عجمان كان محباً للعلم تعلم القرآن، وحفظه عمل مدرساً وخطيباً لمساجد عجمان، والفصل في القضايا والمشكلات الاجتماعية الشرعية والجنائية.انظر:الطابور، رجال في تاريخ الإمارات، ج:2، ص: 192، الشيخ، تاريخ القضاء في الإمارات، ج:2، ص:192، الفلاحي، النظام القضائي في الساحل المتصالح،ص: 57 وما بعدها.

(2) الشيخ أحمد بن سيف بهيو مارس القضاء من عام 1938م، وكان متنقلا بين أم القيوين ورأس الخيمة حتى عام 1945م، وتوفي فيها.انظر:الشيخ، تاريخ القضاء في الإمارات، ج: 2،ص: 215.

(3) الشيخ عبدالله إبراهيم العويشز من السعودية تم تعيينه قاضيا عام 1970م؛ إلا أنه لم يستمر وعاد إلى السعودية. انظر: الشيخ،تاريخ القضاء في الإمارات، ج: 2،ص:228، الفلاحي، النظام القضائي في الساحل المتصالح، ص:95 وما بعدها.

(4) الشيخ أحمد بن حجر ولد عام 1915م، حفظ القرآن والمتون الفقهية ثم انتقل إلى الأحساء مدينة العلم آنذاك تزوج سنة 1938م، في رأس الخيمة، وهو أحد رموز القضاء الشرعي العرفي في إمارات ساحل عمان وقد مارس القضاء في رأس الخيمة عام 1938م، وفي عام 1951م، أصبح قاضياً رسمياً لإمارة رأس الخيمة.انظر: الشيخ، تاريخ القضاء في الإمارات، ج: 2، ص: 282.

(5) الشيخ أحمد بن حمد الرجباني من نجد من السعودية كان قاضياً في رأس الخيمة وتوفي سنه 1918م. انظر: الشيخ، تاريخ القضاء في الإمارات، ج: 2، ص: 262.

(6) الشيخ عبدالعزيز الرجباني، كان من علماء نجد وفقهائها كان حليماً متواضعاً، وكان يخطب في الجامع الكبير في رأس الخيمة تولى القضاء في عهد الشيخ سلطان بن سالم عام 1948م، وأدرك عهد الشيخ صقر بن محمد القاسمي.انظر:الشيخ، تاريخ القضاء في الإمارات،ج 2: ص:265،الفلاحي، النظام القضائي في الساحل المتصالح، ص: 97 وما بعدها.

(7) الشيخ حمد بن محمد القاسمي، هو أول ناظر يكلف بالإشراف على المحكمة الشرعية بعد تأسيسها كأول محكمة نظاميه في 1963م، في عهد الشيخ صقر بن محمد القاسمي.انظر: الشيخ،تاريخ القضاء في الإمارات، ج: 2 ، ص: 337.

7. أوائل القضاة والمأذونين في امارة الفجيرة

- الشيخ سيف بن محمد المدفع تعرض عليه قضايا الفجيرة عندما كان يزور خورفكان ودبي [1]

المطلب الثاني: نشأة المأذون الشرعي في القانون الإماراتي بعد الاتحاد

أصدر معالي وزير العدل قراراً وزارياً برقم (619) لسنة (2016) م، في شأن تعديل بعض أحكام لائحة المأذونين الصادرة بالقرار الوزاري رقم (785) لسنة (2012) م،والذي نصه.

بعد الاطلاع على القانون الاتحادي رقم (1) لسنة (1972) م بشان اختصاصات الوزارات وصلاحيات الوزراء والقوانين المعدلة.

وعلى القانون الاتحادي رقم (28) لسنة (2005) م في شأن الأحوال الشخصية.

وعلى القانون الاتحادي رقم (21) لسنة (1997) م في شأن تحديد المهر في عقد الزواج ومصاريفه.

وعلى القرارين الوزاريين رقما (540) لسنة (2006) م، و(213) لسنة (2007) م، في شأن تشكيل لجنة لدراسة وبحث وإعداد كافة اللوائح المنصوص عليها في القانون الاتحادي رقم (28) لسنة (2005) م، وعلى القرار الوزاري رقم (449) لسنة (2007) م، والمنشورة في الجريدة الرسمية في العدد (465) بتاريخ 31/5/2007 م.

أصدر معالي وزير العدل، لائحة المأذونين المعدلة حسب القرار الوزاري رقم (619) لسنة (2016) م،في شأن لائحة المأذونين، والذي قام بتنظيم عمل المأذون الشرعي، وكل ما يتعلق بمهام المأذونين وعقود الزواج [2].

وكذلك نظام المأذونين الشرعيين في إمارة دبي سنة (2006) م، والمنشور بالجريدة الرسمية لإمارة دبي في العدد(313)، بتاريخ 30 / 5 / 2006 م، والذي نصه: نحن محمد بن راشد آل مكتوم، حاكم دبي، بعد الاطلاع على القانون رقم (2) لسنة (1992) م، بشأن تشكيل المحاكم في إمارة دبي، وعلى القانون الاتحادي رقم (28) لسنة (2005) م، بشأن الأحوال الشخصية، نصدر القانون الآتي: نظام المأذونين الشرعيين في إمارة دبي لسنة

(1) منصور، ويوسف، وسهير، القضاء العرفي في مجتمع الإمارات، ص: 166، الشيخ، تاريخ القضاء في الإمارات، ج: 2،ص: 360، الفلاحي، النظام القضائي في الساحل المتصالح،ص: 97 وما بعدها.

(2) لائحة المأذونين الشرعيين، دولة الإمارات العربية المتحدة، قرار وزاري معدل رقم 619 سنة 2016 م.

2006 م. [1]

المطلب الثالث: المأذون الشرعي ومرادفاته في الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي

الفرع الأول: التعريف بالمأذون الشرعي لغةً واصطلاحاً

1. المأذون الشرعي لغةً:

مصدر من أذن وإن كان الظاهر أنه صفة لكنه يحتاج إلى حذف الصلة فبعد أن تكون (المأذون له) تحذف الصلة لفهم المعنى وللتخفيف فتصبح (المأذون)، وهو معنىً يقتضي سبق الحجر والمنع؛لأن معنى أذنت له كذا في كذا، أي أطلقت له فعله، فهو مأذون له بعد أن كان ممنوعاً ويقال: أذن له في الشيء: أي أباحه له، وأما إضافته إلى كلمة الشرعي؛ فلأن من أذن له هو الحاكم الشرعي، أو ولي الأمر القائم على تطبيق الشرع الحنيف.[2]

2. المأذون الشرعي اصطلاحاً:

عرفته لائحة المأذونين الشرعيين الإماراتية بأنه: «هو الرجل المرخص له وفقاً لأحكام هذه اللائحة لإجراء عقود الزواج». [3]

والمراد به: من يجري عقد النكاح على الترتيب الشرعي من حيث الأركان والشروط.[4]

والمأذون الشرعي هو مندوب الشرع الحنيف وهو المنفذ للقواعد والأصول والأحكام التي وصفها الاسلام لإتمام هذا العقد المقدس.[5]

وعليه فإن مأذون عقود النكاح مصطلح يطلق على من أذن له بعقد النكاح سواءً كان من قبل الحاكم أو من طرفي العقد.

---

(1) نظام المأذونين الشرعيين إمارة دبي سنة 2006 م، محاكم دبي المحلية www.dubaicourts.gov.ae.

(2) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، (المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر، اعتنى به: أحمد عزو عناية، بيروت، لبنان، ط 2009 م)، ص: 15، مادة (أذن)، الفيروزبادي، القاموس المحيط ج:1، ص: 1175 (مادة أذن).

(3) لائحة المأذونين الشرعيين الإماراتية، ص: 2.

(4) الشعبي، أحمد بن عبدالجبار، بحث محكم (المأذون الشرعي وواجباته الشرعية والنظامية في المملكة العربية السعودية)، مجلة العدل، العدد عشرون – شوال 1424 هـ تصدر عن وزارة العدل، الرياض، المملكة العربيه السعودية، ص: 25.

(5) الشبراخيتي، أحمد فهمي،(المجموعه المفيدة للائحة المأذونين الجديدة ولائحة الموثقين المنتدبين، دار الزيادي للطباعة، القاهرة، مصر، 1982م)، ط 5،ص: 10.

الفرع الثاني: التعريف بعاقد النكاح لغةً واصطلاحاً

1. عاقد النكاح لغةً

عاقد النكاح مركب إضافي من كلمتين هي كلمة عاقد وكلمة النكاح، فعاقد اسم فاعل من عقد، أي الذي قام بالعقد فباشر أجزاءه وتوثيقه بين طرفيه عقد، والعقد نقيض الحل.[1]

النكاح في اللغة: يطلق ويراد به الضم والجمع، مأخوذ من قولهم تناكحت الأشجار، إذا انضم بعضها إلى بعض، ومن قولهم: نكح المطر الأرض إذا اختلط بثراها، أو اعتمد عليها، وأصل النكاح في كلام العرب هو الوطء، وكذلك يطلق على الاقتران، والارتباط.[2]

وعقد النكاح: إحكامه وإبرامه والجمع عقود،[3] ومنه قوله تعالى: (وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ)[4]،أي: إحكامه والمعنى لا تعزموا على عقد النكاح في زمان العدة.[5]

2. عاقد النكاح اصطلاحاً

قال الجرجاني: «العقد ربط أجزاء التصرف بالإيجاب والقبول شرعاً»

وقيل: «العقد: الضم والجمع،عقد يرد على تمليك منفعة البضع قصداً» [6].

وعرفه الزركشي: ارتباط الإيجاب بالقبول،الإلتزامي كعقد البيع والنكاح وغيرهما.[7]

وعلى ذلك فيسمى البيع والنكاح وسائر عقود المعاوضات عقوداً؛ لأن كل واحد من

---

(1) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، (لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2005 م)، ط 3، ج:10، ص: 220، (مادة عقد)، الفيروزبادي، القاموس المحيط،ص: 300 (مادة عقد).

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج:2، ص:291 (مادة نكح)، الفيومي، المصباح ج:2،ص:258.

(3) الفيومي، المصباح المنير، ص: 326، (مادة عقد)، أنيس، إبراهيم مصطفي،وآخرون،(المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة النوري، دمشق، سوريا، ط 3 بدون تاريخ)، ج:2،ص: 633، الرازي، مختار الصحاح، ص: 245 مادة عقد.

(4) سورة البقرة الآية 235

(5) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر،(الجامع لأحكام القرآن،ت: هشام سمير البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1995 م)، ط 1 , ج: 3 ،ص: 192.

(6) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، (التعريفات مادة عقد، عالم الكتب، بيروت، لبنان، 1987م، ت: عبدالرحمن عميرة)،ص: 103.

(7) الزركشي، بدرالدين محمد بن عبدالله، (المنثور في القواعد الفقهية، مطبعة وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، 2012م، ط2،ج: 2،ص:397.

طرفي العقد ألزم نفسه الوفاء به.[1]

وأما كلمة النكاح المضافة إليها، فإن النكاح في اللغة يطلق على الوطء وعلى العقد جميعاً.[2]

لكن المراد بها هنا الوطء، وعليه فإن معنى هذا المركب الإضافي (عاقد النكاح) وهو الشخص الذي يقوم بإجراء وتوثيق عقد استباحة وطء فرج محرم.[3]

الفرع الثالث: التعريف بالمملك لغةً واصطلاحاً

1. المملك لغة

المملك في اللغة: هو اسم فاعل من الإملاك وعلى وزن مفعل، والإملاك التزويج وشهدنا إملاك فلانٍ وفلانة، أي إنكاحه وتزويجه، ويقال أملك فلانٌ فلانه: أي زوجه إياها، وأملكنا فلاناً فلانه، أي زوجناه إياه، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «اذهب فقد ملكتها بما معك من القرآن»، أي زوجتها كما هو نص الروايات الأخرى لنفس الحديث.[4]

وقلنا في إملاك فلانٍ، أي: في إنكاحة وتزويجة، والملاك والأملاك والملك بمعنى الإملاك [5].

2. المملك اصطلاحاً

المملك أو المليك أي الشيخ أو الرجل الذي يقوم بإجراء عقد النكاح بين الزوجين ويقال له باللهجة المحلية في دولة الإمارات العربية المتحدة وبعض دول الخليج (المليج)، والكلمة في أصلها فصيحة؛ لأنها من أملكه إذا زوجه إياها،والمليك هو المأذون الشرعي بمصطلح البلاد الأخرى،وهو غير القاضي؛ لأن كل قاضٍ قد يكون مأذوناً وليس كل مأذون بقاض.[6]

---

(1) الجصاص، أحمد بن علي أبوبكر، (أحكام القرآن، ت: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، طبعة 1985م)، ج:2،ص: 94.

(2) البعلي، محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل، (المطلع على أبواب المقنع، ت: محمد الأرناؤط، ياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي للتوزيع، 2003م)، ط 1، ص: 386.

(3) الشعبي، أحمد، بحث محكم (المأذون الشرعي ووجباته الشرعية والنظامية) مجلة العدل، العدد 20، ص: 25.

(4) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1995م،كتاب النكاح، باب السلطان ولي، ج3، ص 264، ح 5135.

(5) الفيومي، المصباح المنير، ص: 451، (مادة ملك)، إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج:2، ص: 866، مادة (ملك)، الرازي، مختار الصحاح، ج: 1 ص: 451، مادة (ملك).

(6) الحموز، القيسي، الجابري، معجم الألفاظ لهجة الإمارات، ص: 221، حنظل، مختصر معجم الألفاظ العامية في

- وبذلك يكون من أذن له القاضي في التزويج ثلاثة أسماء هو المأذون الشرعي، وعاقد النكاح، والمملك، ومدلولها واحد كما رأينا من خلال التعريفات فهي تعد من المترادفات واستعمال أي منها يجزئ في الدلالة على المراد ولا مشاحة في الاصطلاح لكن أولاها في الاستعمال فيما أرى هو اسم المأذون سواء بإضافة (الشرعي) إليها أم لا،وذلك لشيوع معرفته عند عموم الناس وفي ذلك تيسير عليهم والتيسير على الناس من أهم مقاصد الشارع الكريم فعن عائشة -رضي الله عنها- قالت: «ما خير رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً، وإن كان إثماً كان أبعد الناس عنه، وما انتقم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لنفسه في شيء قط إلا أن تنتهك حرمة الله فينتقم بها لله»[(1)]،وفي دولة الإمارات العربية المتحدة وبعض دول الخليج اشتهرت لديهم كلمة (المملك أو المليك أو المليج) في لهجتهم المحليه وبذلك يمكننا اعتبارها بالنسبة لعوام الناس.

المبحث الثاني: ضوابط عمل المأذون الشرعي في الفقة الإسلامي والقانون الإماراتي

المطلب الأول: ضوابط عمل المأذون الشرعي في الفقة الإسلامي

الفرع الأول: تعريف الضابط لغةً واصطلاحاً

أولاً: تعريف الضابط لغةً

إسم فاعل من ضَبَط،والضْبطُ: أي لزوم الشيء، وحبسه ضبط عليه، وَضبَطهُ يَضْبِط،وقيل الَضْبطُ لزوم الشيء، ولا يفارقه في كل شيء، وَضبَطَ الشىء حفظه بالحزم، والضَبْطُ الإتقان والإحكام، والرجلُ ضابطٌ، أي حازمٌ أو متقنٌ.[(2)]

الإمارات، ص:535، الخزرجي، العادات والتقاليد في دولة الإمارات، ص: 51.

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب قول النبي، صلى الله عليه وسلم، (يسروا ولا تعسروا)، ج:8، ص:30 ،ح: 6126.

(2) ابن منظور،(لسان العرب)، ج: 9،ص: 12، مادة (ضبط)، الرازي، (مختار الصحاح)، ص: 211 مادة (ضبط)، الفيروزبادي، (القاموس المحيط)، ص: 675 مادة (ضبط).

ثانياً: تعريف الضابط اصطلاحاً

يعرف الضابط في الفقة بأنه:

« قضيةٌ فقهيةٌ منطبقةٌ على فروع من باب ».[1]

وقيل: « قضيةٌ كليةٌ فقهيةٌ جزئياتها قضايا كلية من باب واحد ».[2]

ويلاحظ بأن المعنى اللغوي مختلف تماماً عن المعنى الاصطلاحي.

ويمكننا أن نعرفها بالآتي: «هي تلك الأسس والعناصر والمقومات العلمية التي يجب أن يراعيها المأذون الشرعي وهو يقوم بعقد الزواج».[3]

الفرع الثاني: ضوابط عمل المأذون الشرعي في الفقة الإسلامي

من أهم الضوابط التي ينبغي للمأذون الشرعي مراعاتها أثناء تأديته لهذه المهمة:

1. الصدق

أ. مفهوم الصدق لغةً واصطلاحاً

- **الصدق لغةً**

الصدق ضد الكذب،صَدَقَ يَصدُقُ صَدقاً وصِدقاً وتَصداقاً، وصدقهُ الحديث، أنبأه بالصدق، ويقال صدقت القوم، أي قلت لهم صِدقاً، وتصادقا في الحديث وفي المودة.[4]

- **الصدق اصطلاحاً**

تعددت تعريفات الصدق في الفقة الإسلامي، ومن هذه التعريفات

(1) الصواط، محمد عبدالله عابد، (القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في فقة الأسرة، مكتبة دار البيان الحديثة، الطائف، السعودية ط 2001م)، ج: 1، ص: 97،الصواط،محمد عبدالله عابد، (القواعد والضوابط الفقهية عند ابن القيم في العبادات، مكتبة دار المنهاج، الرياض، السعودية،ط 2013م)، ج:1،ص: 191.

(2) الباحسين، يعقوب عبدالوهاب، (القواعد الفقهية، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية،ط 1، 1998م)، ص:54.

(3) الروكي، محمد، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1994 م)، ص: 37، بتصرف.

(4) ابن منظور، (لسان العرب)، ج:3، ص: 307،مادة (صدق)، الرازي، (مختار الصحاح)، ص: 358، مادة (صدق)، الفيروزبادي، (القاموس المحيط)، ص: 900، مادة (صدق).

مطابقة القول الضمير والمخبر عنه معاً.[1]

وقيل: الصدق حصول الشيء وتمامه وكمال قوته واجتماع أجزائه.[2]

وقيل: قول الحق في مواطن الهلاك.[3]

وقيل: مطابقة الكلام للواقع بحسب اعتقاد المتكلم وهو ضد الكذب. [4]

ب. أهمية الصدق وفضله في عمل المأذون الشرعي

لا يخفى ما للصدق من فضلٍ عظيم، وثوابٍ جزيل، ومقام كريم، ومما يدل على فضل الصدق، وسمو منزلته، وعلو مكانه،أنه من خصائص أهل الإيمان والتقوى.

فينبغي للمأذون الشرعي، أن يكون صادقاً في التعامل مع الناس، وخاصةً مسألة عقد الزواج؛ لأنها من الأمور الهامة التي تقرر مصير العائلة مستقبلاً،وأن يتحرى المصداقية في عمله قدر إستطاعته،بنقل وجهات نظر أطراف الزوجين بكل صدق وأمانة؛ لأن المأذون الصادق في عمله يحبه الناس، وأن الصدق يؤدي إلى البر، وذلك امتثالاً لقول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ) [5]، يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: أي اصدقوا والزموا الصدق، تكونوا مع أهله وتنجوا من المهالك، ويجعل لكم فرجاً من أموركم ومخرجاً [6]، وحديث عبدالله بن مسعود -رضي الله عنه- عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: (إن الصدق يهدي إلى البر وإن البر يهدي إلى الجنة، وإن الرجل ليصدق حتى يكون عند الله صديقاً، وإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، وإن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذاباً).[7]

وهنا يتضح أن من ضوابط عمل المأذون الشرعي الصدق؛ لكونه يدفع بالمأذون

(1) الأصفهاني، (مفردات القرآن)، ص:366.

(2) ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي، (مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ت: صالح التويجري، دار الصميعي، الرياض، السعودية، ط1، 2011 م)، ج:3، ص: 212.

(3) الجرجاني، (التعريفات)، ص:113.

(4) ابن منظور، (لسان العرب)، ج:3، ص: 307، مادة (صدق)، الفيروزبادي، (القاموس المحيط)، ص: 900، مادة (صدق).

(5) سورة التوبة الآية 119.

(6) ابن كثير، (تفسير القرآن العظيم)، ج:4، ص: 200.

(7) العسقلاني، (فتح الباري)، كتاب الآدب، باب قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ)، ج:13، ص: 615، ح:6094.

الشـرعي إلـى حسـن المعاملـة مـع النـاس، وكذلـك التحلـي بالصفـات الطيبـة التـي يتميـز بهـا الصدق،ومـن أهمهـا الإبتعـاد عـن الكـذب.

2. الحكمة

أ. مفهوم الحكمة لغة واصطلاحاً

- **الحكمة لغةً**

جاءت كلمة الحكمة في اللغة بعدة معان منها:

العدل،والعلم،والحلـم ، وأَحَكمتـه التجـارب اذا كان حكيمـاً، وأسَـتْحكم الأمـر: أتقنـه فاسـتحكم ومنعـه عـن الفسـاد[1]، والحكمـة عبـارة عـن معرفـة أفضـل الأشـياء بأفضـل العلوم،ويقـال لمـن يحسـن دقائـق الصناعـات، ويتقنهـا حكيـم.[2]

ويبـدو أن معنـى الحكمـة لا تخـرج عـن هـذه المعانـي المذكـورة، إلا أنهـا أقـرب إلـى معنـى العـدل والعلـم والحلـم.

- **الحكمة اصطلاحاً**

الإصابـة فـي القـول والفعل،وقيـل: معرفـة الحـق والعمـل بـه، وقيـل: وضـع كل شـيء فـي موضعـه بإحـكام وإتقـان[3]، وقيـل: كل كلامٍ وافـق الحـق فهـو حكمـة.[4]

ب. أهمية الحكمة في عمل المأذون الشرعي

فعلـى المـأذون الشـرعي أن يكـون حكيمـاً فـي التعامـل مـع النـاس، وخاصـة أهـل الزوجيـن، فـي الأمـور التـي تتعلـق بعقد الـزواج أثنـاء العقـد، وإذا ظهـرت هنـاك بعـض الخلافـات فإنـه مـن خـلال حكمتـه يسـتطيع حلهـا.

---

(1) الفيروزبادي، (القاموس المحيط)،ص: 1095، مادة (حكم)، ابن منظور، (لسان العرب)، ج:3، ص: 271، مادة (حكم)، الرازي، (مختار الصحاح)، ص: 148، مادة (حكم).

(2) ابن منظور، (لسان العرب)، ج:3، ص: 271، مادة (حكم).

(3) القحطاني، سعيد بن علي بن وهف، (الحكمة في الدعوة إلى الله، وزارة الإعلام، الرياض، السعودية، ط2،1992م)، ص: 27.

(4) الجرجاني،(التعريفات)، ص: 81، مادة (حكم).

3. التواضع

أ. مفهوم التواضع لغةً واصطلاحاً

- **التواضع لغة**

تَذَلُّلٌ، وَتْخاشُعٌ،يقال وضَعَ فُلانٌ نفسه وَضْعاً، وُوضوعاً بالضم،ووضَعةً بالفتح،أي أذلها،وتواضع الرجلُ،إذا تذلَل.[1]

- **التواضع اصطلاحاً**

هو خفض الجناح وكسر الجانب وضبط الأحوال الاختيارية عن التفريط والإفراط، والانقياد للحق بسهولة، وإظهار التذلل لمن يراد تعظيمه، وقيل تعظيم من فوقه لفضله[2]، وقيل: هو ترك الترؤس وإظهار الخمول، والكراهية، والتعظيم والزيادة في الإكرام،وأن يتجنب الإنسان المباهات بما فيه من الفضائل والمفاخرة بالجاه والمال، وأن يتحرر من الإعجاب والكبر. [3]

ب. أهمية التواضع في عمل المأذون الشرعي

التواضع صفةٌ عظيمةٌ وخلقٌ كريمٌ،يجب على المأذون الشرعي أن يكون متصفاً به؛ لأنه بهذا التواضع يفتح الله به قلوب الناس، ويرفعهم ويجل مكانه، وخاصة في مجلس العقد؛ وذلك امتثالاً لقول النبي -صلى الله عليه وسلم- من حديث أبي هريرة -رضي الله عنه- عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: (ما نقصت صدقةٌ من مالٍ، وما زاد الله عبداً بعفوٍ إلا عزاً، وما تواضع أحدٌ لله إلا رفعه الله)[4].

4. العدل

(1) الفيروزبادي، (القاموس المحيط)، ص: 772، مادة (وضع)، الرازي، (مختار الصحاح)، ص: 727، مادة (وضع)، ابن منظور، (لسان العرب)، ج: 15، ص: 326، مادة (وضع).

(2) ابن القيم، (مدارج السالكين)، ج: 3، ص: 2237.

(3) الجاحظ، عمرو بن بحر، (تهذيب الأخلاق، ت: إبراهيم محمد، دار الصحابة للتراث، طنطا، مصر، ط1، 1989 م)، ص: 25.

(4) مسلم، (صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب استحباب العفو والتواضع)، ص:1075، ح: 2588.

أ. **مفهوم العدل لغةً واصطلاحاً**

- **العدل لغةً**

خلاف الجور، وهو القصد في الأمور، وما قام في النفس أنه مستقيم،يقال عدل عليه في القضية فهو عادلٌ، وبسط الوالي عدله، ورجلٌ عدلٌ، أي رضا ومقنع في الشهادة، وتعديل الشيء تقويمه، يقال عدلته، فأعتدل أي قومته فاستقام.[1]

فمن هذه التعريفات يتبين بأن معنى العدالة، الاستقامة.

- **العدل اصطلاحاً**

عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور[2]، وقيل: ملكةٌ أي صفةٌ راسخةٌ في النفس تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة.[3]

ب. **أهمية العدل في عمل المأذون الشرعي**

فالعدل خلاف الجور، وقد أمر الله به في القول والحكم، قال تعالى: (وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى) [4].

وقوله تعالى: (وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ).[5]

فالمأذون الشرعي مطالبٌ بتحقيق العدالةِ في جميع معاملاته مع الناس، وخاصةً الزوجين من خلال كتابة الشروط، والملاحظات التي تملى عليه من قبل أطراف الزواج، ولا ينحاز لطرفٍ دون آخر.

5. **الإخلاص**

أ. **مفهوم الإخلاص لغةً واصطلاحاً**

---

(1) ابن منظور،(لسان العرب)، ج:19، ص: 83، مادة (عدل)، الفيروزبادي، (القاموس المحيط)، ص: 1030، مادة (عدل)، الرازي،(مختار الصحاح)، ص: 416، مادة (عدل).

(2) الجرجاني، (التعريفات)، ص: 124.

(3) الصنعاني، محمد بن إسماعيل، (توضيح الأفكار شرح تنقيح الأنظار، ت: محمد محب الدين أبوزيد، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط1، 2011 م)، ج:3، ص: 95.

(4) سورة الأنعام الآية 152.

(5) سورة النساء الآية 58.

- **الإخلاص لغةً**

خلَصَ يَخْلصُ خلُوصاً: أي صفا وزال عنه شوبة،يقال خلص من ورطته، سلم منها ونجا، ويقال: خلصه تخليصاً: أي نجاه، والإخلاص في الطاعة ترك الرياء[1]، ويقال أخلص في العمل: تفانى فيه،وأداه على الوجه الأمثل.[2]

وحقيقة الإخلاص: هو أن يريد العبد بعمله التقرب إلى الله تعالى وحده.

- **الإخلاص اصطلاحاً**

قيل: « إفراد الحق سبحانه بالقصد في الطاعة ».[3]

وقيل: « استواء أعمال العبد في الظاهر والباطن، والرياء أن يكون ظاهره خيراً من باطنه، والصدق في الإخلاص أن يكون باطنه أعمر من ظاهره، وقيل: تصفية العمل من كل ما يشوبه» [4].

ب. أهمية الإخلاص في عمل المأذون الشرعي

ينبغي للمأذون الشرعي أن يكون مخلصاً في عمله؛ وذلك من خلال صرف العمل إلى الله وحده، لا رياءً ولا سمعةً، ولا طلباً للعرض الزائل، ولا تصنعاً، وإنما يرجو ثواب الله، ويخشى عقابه، ويطمع في رضاه، ويبتعد عن كل ما يؤدي إلى الرياء وأسبابه.

6. الصبر

أ. مفهوم الصبر لغةً واصطلاحاً

- **الصبر لغةً**

الحَبْسُ والمَنْع،وهو ضد الجزع،يقال صَبَر َصْبراً: تَجَلَد ولم يجزع،وصَبَر: انتظر،وصَّبر نفسه: حَبَسَها وَضَبَطها،وصّبر فلاناً: حَبَسه،وَصَبرتُ صَبْراً،حَبَستُ النَّفْس عن الجزع،وسمي

(1) ابن منظور، (لسان العرب)، ج: 4، ص: 173، مادة (خلص)، الفيروزبادي، (القاموس المحيط)، ص: 618، مادة (خلص)، الرازي، (مختار الصحاح)، ص:184، مادة (خلص).

(2) عمر، (معجم اللغة العربية المعاصرة)، ج:1، ص: 678، مادة (خلص).

(3) الجوهري، إسماعيل بن حماد، (الصحاح، ت: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1998 م)، ج:1، ص:825، مادة (خلص).

(4) ابن القيم، (مدارج السالكين)، ج: 2،ص: 1555.

الصَوم صَبْراً،لما فيه من حَبْس النَّفسِ عن الطَعامِ والشَرابِ والنِكَاحِ [1].

- **الصبر اصطلاحاً**

قيل: « ترك الشكوى من ألم البلوى لغير الله لا إلى الله».[2]

وحقيقة الصبر: هو خلق فاضل من أخلاق النفس يمنع صاحبه من فعل ما لا يَحسُنُ، ولا يجمل، وهو قوةٌ من قوى النفس التي بها صلاح شأنها وقوام أمرها.[3]

فتبين بذلك أن الصبر هو: «منع وحبس النفس عن الجزع،واللسان عن التشكي،والجوارح عن التشويش».[4]

وهذه القوة تُمكِنُ الإنسان من ضبط نفسه لتحمل المتاعب والمشاق والآلام.[5]

ب. أهمية الصبر في عمل المأذون الشرعي

فعلى المأذون الشرعي أن يتحلى بالصبر، وأن يكون حليماً،من خلال تعامله مع الناس وخاصةً الزوج، وأهل الزوجة، من خلال الاستماع إليهم وتقديم النصح لهم.

7. الأخلاق

أ. مفهوم الأخلاق،(الخلق) لغة واصطلاحاً

- **الأخلاق لغةً**

الأخلاق جمع،مفردها خُلُق والخُلُقُ: السَّجية،والطَبعُ،والمُروءة، والدين.[6]

---

(1) ابن منظور،(لسان العرب)، ج:7، ص:276، مادة (صبر)، الفيروزبادي، (القاموس المحيط)، ص: 422، مادة (صبر)، الرازي، (مختار الصحاح)، ص: 354، مادة (صبر).

(2) الجرجاني، (التعريفات)، ص:112.

(3) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، (عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، موسوعة علوم القرآن، دمشق، سوريا، ط1، 1948م)، ص: 19.

(4) ابن القيم، (عدة الصابرين)، ص: 15، ابن القيم، (مدارج السالكين)، ج:3، ص: 1835،ابن القيم، محمد بن أبي بكر، (طريق الهجرتين وباب السعادتين، بدون تاريخ طبعة)، ص: 264.

(5) الميداني، عبدالرحمن حسن حبنكه، (الأخلاق الإسلامية وأسسها، دار القلم، دمشق، سوريا، ط5، 1999م)، ج:2، ص: 305.

(6) الفيروزبادي، (القاموس المحيط)، ص: 880، مادة(خلق)، الرازي، (مختار الصحاح)، ص: 186، مادة (خلق).

وحقيقته: أنه صورة الإنسان الباطنة، وهي: نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها،بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة، وأوصافها ومعانيها،ولهما أوصافٌ حسنةٌ وقبيحةٌ.[1]

- **الأخلاق اصطلاحاً**

قيل: «هو الصورة الباطنة للإنسان والتي يمكن أن تظهر للآخرين بأشكال مختلفة على جوارحه الظاهرة للناس».[2]

وقيل: « هو صلاح القلب مع صلاح الجوارح ».[3]

فالُخلُق: حال في النفس راسخة تصدر عنها الأفعال من خيرٍ، أو شرٍ من غير حاجةٍ إلى فكر ورويةٍ، وجمعه أخلاق،والأخلاق علم موضوعه،أحكام قيِمة تتعلق بالأعمال التي توصف بالحسن أو القبح.[4]

ب. أهمية الأخلاق في عمل المأذون الشرعي

فالمأذون الشرعي ينبغي أن يكون ذا خلقٌ حسنٍ في جميع تعاملاته مع الناس، فالخلق الحسن من أعظم روابط الإيمان، وأعلى درجاته لقولِه -صلى الله عليه وسلم- من حديث أبي هريرة -رضي الله عنه- (أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم أخلاقاً،وخياركم،خياركم لنسائهم).[5]

فالخلق الحسن ذو أهمية بالغة؛ لأن الله عزوجل أمر به نبيه الكريم وأثنى عليه به، وعظم شأنه الرسول الأمين، صلى الله عليه وسلم، فقال الله عزوجل (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ).[6]

وقال سبحانه مادحاً النبي -صلى الله عليه وسلم- (وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ)[7]،وعن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: (إنما بعِثت لأتمم

(1) ابن الأثير، محمد بن الجزري، (النهاية في غريب الحديث والأثر، ت: علي حسن الحلبي، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ط1، 4126 هـ)، ص: 281.

(2) ابن منظور، (لسان العرب)، ج:4، ص: 194، مادة (خلق).

(3) أنور الله،أنور بن أهل الله،(مكارم الأخلاق لمن أراد الخلاق، الجامعة المدنية فيني، بنغلادش، ط 2008 م)، ص: 6.

(4) الجرجاني، (التعريفات)، ص:89.

(5) الألباني، (صحيح سنن الترمذي)،ج:1، ص:40، ح:928، وقال الألباني حديث حسن.

(6) سورة الأعراف الآية 199.

(7) سورة القلم الآية 4

مكـارم الأخـلاق).[1]

فيجب على المأذون الشرعي أن يتحلى بالخلق الحسن في جميع أمور حياته.

المطلب الثاني: ضوابط عمل المأذون الشرعي في القانون الإماراتي

بعـد أن ذكرنـا أهـم الضوابـط التـي ينبغـي أن يراعيهـا المـأذون الشـرعي فـي الفقه الإسـلامي، نذكـر هنـا أهـم الضوابـط التـي يجـب أن يراعيهـا المـأذون الشـرعي فـي القانـون الإماراتـي.

1. الالتزام في مكان العمل

فقـد جـاء فـي المـادة (2) مـن لائحـة المأذونيـن: «تتحـد منطقـة عمـل المـأذون بالاختصـاص المكانـي للمحكمـة التابعـة لهـا، ويكـون لـكل منطقـة حسـبما تقتضيـه الحاجة،مـأذون شـرعي،أو أكثـر يتولـى إجـراء عقد الـزواج فـي نطاقهـا.

وجـاء فـي المـادة (3) «يكـون الاختصـاص لمـأذون المنطقـة التـي يكـون بهـا محـل إقامـة أحـد أطـراف العقـد.[2]

فعلـى المـأذون الشـرعي أن يتقيـد فـي نطـاق جهـة العمـل التـي رخـص لـه فيهـا، وأن لا يخالـف ذلـك

2. حسن السمعة والسيرة

فقد جاء في المادة (8)، فقرة (5) أن يكون حسن السمعة.

وجاء في المادة (10)،فقرة (4) شهادة حسن السيرة والسلوك.[3]

فينبغـي للمـأذون الشـرعي أن يكـون حسـن السـيرة والسـمعة، وأن يكـون ذا أخـلاقٍ عاليـةٍ فـي التعامـل مـع النـاس.

3. الالتزام بالقوانين

جاء في المادة (23)

---

(1) البخاري، (الأدب المفرد، باب حسن الخلق)، ص:34، ح:273، الألباني، محمد ناصر الدين،(سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية)، ج:1، ص: 112، ح: 45.وقال حديث صحيح.

(2) لائحة المأذونين الإماراتية، ص: 72.

(3) المرجع السابق، ص: 74.

علـى المـأذون الالتـزام بأحـكام القوانيـن، والأنظمـة، والقـرارات، والتعاميـم الصـادرة بشـأن تنظيـم عقـد الـزواج، ومـا يتصـل بهـا واسـتيفاء كافـة الشـروط، والإجـراءات التـي تنـص علـى اسـتيفائها القانـون أو لائحـة التوثيقـات.(1)

ينبغـي للمـأذون الشـرعي أن يكـون علـى إطـلاع بجميـع القـرارات، والتعاميم التـي تصـدر مـن الجهـات المختصـة وتطبيقهـا.

4. عدم تزويج من له الولاية على نفسه

فقـد جـاء فـي المـادة (24) ليـس للمـأذون أن يجـري عقـد زواج مـن لـه الولايـة عليـه مـن نفسـه، ولا مـن أصلـه، ولا مـن فرعـه.(2)

تبليغ الجهات المختصة عند فقدان أوراق السجل أو الدفتر

جاء في المادة (36) إذا فقدت إحدى أوراق السجل فعلى المأذون تبليغ رئيس القسم بذلك.

وجـاء فـي المـادة (37) إذا فقـد دفتـر المـأذون يعـرض الأمـر علـى اللجنـة وتجمـع الوثائـق الخاصـة بأصحـاب الشـأن مـن ملفـات المحكمـة، أو مـن أصحـاب الشـأن أن تعـذر ذلـك، وترتـب، وتجلـد، وتحفـظ بالمحكمـة مـكان الدفتـر المفقـود، ويسـلم لأصحـاب الشـأن صـور طبـق الأصـل ممـا أخـذ منهـم.(3)

5. عدم مخالفة اللائحة

فقد جاء في المادة (41)

كل مـأذون يخالـف أحـكام هـذه اللائحـة يجـري معـه تحقيـق كتابـي يقـوم بـه قـاضٍ، يندبـه رئيـس اللجنـة.(4)

فعلـى المـأذون الشـرعي مراعـاة الضوابـط السـابقة الذكـر والالتـزام والتقيـد بهـا، حتـى لا يـؤدي ذلـك إلـى مخالفـة الأنظمـة واللوائـح المعمـول بهـا فـي الدولـة.

(1) لائحة المأذونين الإماراتية، ص: 76.

(2) المرجع السابق، ص: 77.

(3) لائحة المأذونين الإماراتية، ص: 79.

(4) لائحة المأذونين الإماراتية،ص: 79.

المقارنة

بعد ملاحظه الضوابط الخاصة بالمأذون الشرعي في الفقه الإسلامي، وفي اللائحة الخاصة للائحة المأذونين الشرعيين في القانون الإماراتي، نلاحظ بأنها متشابهة ومتطابقة إلى حد كبير؛ حيث إننا كما ذكرنا سابقاً بأن القانون الإماراتي أخذ جميع تعاملاته من الشريعة الإسلامية، وأن جميع القوانين الصادرة منها، مستوحاة من الشريعة الإسلامية، فالضوابط الخاصة بالمأذون الشرعي في الفقه الإسلامي متطابقة، للضوابط الخاصة بالمأذون الشرعي في القانون الإماراتي، وإن كانت هناك بعض الضوابط الخاصة التي وضعها المشرع لتنظيم العملية الإجرائية، فهي من باب السياسة الشرعية، والتي يجب عليهم اتباعها والعمل بها؛ لأنها من وضع ولي الأمر، وطاعة ولي الأمر واجبةٌ شرعاً.

الخاتمة

بعد استعراض موضوع نشأة وضوابط المأذون الشرعي في الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي توصلنا إلى النتائج الآتية:

1. ظهر مفهوم المأذون الشرعي لأول مرة في التنظيم القضائي الموضوعي في بلاد الأندلس وبلاد المغرب، باسم خطة المناكح،أو قضاء المناكح.
2. يُعرف المأذون الشرعي بأنه الشخص المرخص له بإجراء عقد الزواج من قبل الدولة.
3. تطور مفهوم، المأذون الشرعي في الإمارات من مطوع إلى مليج، وبعد الاتحاد أطلق عليه مصطلح المأذون الشرعي.
4. يتقيد المأذون الشرعي، بالصدق، والحكمة، والعدل، والالتزام بالأحكام الشرعية، والقانون الإماراتي.

التوصيات:

1. توعية الشباب والفتيات في الجامعات بضرورة عقد الزواج عند المأذون الشرعي، أو في المحاكم أو الجهات المختصة في الدولة.
2. ضرورة كتابة وتوثيق عقد الزواج عند المأذون الشرعي.
3. توعية الشباب والفتيات عن خطر الزواج العرفي والمدني والسري.
4. إقامة الندوات والدورات لتطوير عمل المأذون الشرعي.

5. التحول الرقمي والإلكتروني لعمل المأذون الشرعي.

قائمة المصادر والمراجع:

ابن الآبار، محمد بن عبدالله بن أبي بكر القضاعي، (التكملة لكتاب الصلة، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس 2011 م).

ابن الأثير، محمد بن الجزري، (النهاية في غريب الحديث والأثر، ت: علي حسن الحلبي، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية ط1، 1426 هـ).

الألباني، محمد ناصر الدين، (سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، بدون تاريخ نشر.)

أنور الله، أنور بن أهل الله، (مكارم الأخلاق لمن أراد الخلاق، الجامعة المدنية، فيني، بنغلادش، ط 2008 م).

أنيس، إبراهيم مصطفي، الزيات، وآخرون، (المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة النوري، دمشق، سوريا، ط 3، بدون تاريخ).

الباحسين، يعقوب عبدالوهاب، (القواعد الفقهية، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط 1، 1998م.

البخاري، محمد بن اسماعيل، الأدب المفرد « الجامع للآداب النبوية «، ت: محمد إلياس، المركز العربي للكتاب، الشارقة، الإمارات، ط1، 2004 م.

البعلي، محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل، (المطلع على أبواب المقنع، ت: محمد الارناؤط، وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي للتوزيع، ط 1، 2003 م).

الجاحظ، عمرو بن بحر، (تهذيب الأخلاق، ت: إبراهيم محمد، دار الصحابة للتراث، طنطا، مصر، ط1989،1م).

الجرجاني، علي بن محمد بن علي، (التعريفات، ت: عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، لبنان 1987م).

الجصاص، أحمد بن علي أبوبكر، (أحكام القرآن، ت: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، طبعة 1985 م).

الجوهري، إسماعيل بن حماد، (الصحاح،ت: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1998 م).

الحموز، عبدالفتاح، القيسي، فايز، الجابري، شيخة، (معجم الألفاظ لهجة وتأصيلها، مركز زايد للتراث والتاريخ، العين، الإمارات، راجعه محمد المر، ط 1، 2008م).

حنظل، فالح،مختصر معجم الألفاظ العامية في دولة الإمارات العربية المتحدة، دار همالیل للطباعه والنشر، العين، الإمارات، ط 1، 2015م).

الخزرجي، الشيخ محمد بن أحمد، العادات والتقاليد في دولة الإمارات العربية المتحدة، المطبعة العصرية، أبوظبي، الإمارات بدون تاريخ طبعة).

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر، مختار الصحاح دار الحديث القاهرة، مصر، ط1، 2000 م).

الروكي، محمد، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء،المغرب، ط 1، 1994 م.

الزركشي، بدرالدين محمد بن عبدالله، (المنثور في القواعد الفقهية، مطبعة وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، ط2، 2012 م).

السامرائي، عبدالحميد حسين أحمد، (تاريخ حضارة المغرب والأندلس في عهد المرابطين والموحدين، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر بيروت، لبنان 2002 م).

الشامي، أحمد، (التطور التاريخي لعقود الزواج، كلية الآداب، جامعة الزقازيق، مصر، ط 1982 م).

شبارو، عصام محمد، (قاضي القضاة في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1992م).

الشبراخيتي، أحمد فهمي، (المجموعة المفيدة للائحة المأذونين الجديدة ولائحة الموثقين المنتدبين، دار الزيادي للطبعة، القاهرة، مصر، ط 1982،5م).

الشعبي، أحمد بن عبدالجبار، (المأذون الشرعي وواجباته الشرعية والنظامية في المملكة العربية السعودية،مجلة العدل، العدد عشرون – شوال 1424 هـ تصدر عن وزارة العدل، الرياض،المملكة العربية السعودية).

الشيخ، عارف، (تاريخ القضاء في الإمارات، مطبعة دبي، الإمارات، ط 1، 2013 م)

الصنعاني، محمد بن إسماعيل، (توضيح الأفكار شرح تنقيح الأنظار، ت: محمد محب الدين أبوزيد، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط1، 2011 م).

الصواط،محمد عبدالله عابد،(القواعد والضوابط الفقهية عند ابن القيم في العبادات،مكتبة دار المنهاج، الرياض، السعودية، ط 2013م).

الصواط، محمد عبدالله عابد، (القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في فقة الأسرة، مكتبة دار البيان الحديثة، الطائف، السعودية، ط 2001م).

الطابور، عبد الله، علي، (رجال في تاريخ الإمارات، المطبعة الوطنية، دبي، الإمارات طبعة 1993م).

عبدالرحمن، عبدالله، (الإمارات في ذاكرة أبنائها، الحياة الثقافية العامة، دار الكتب الوطنية، أبوظبي، ط 2013،1م).

العسقلاني،أحمد بن علي بن حجر، (فتح الباري، بشرح صحيح البخاري، دار أبي حيان، القاهرة، مصر،ط1، 1996م).

الفلاحي، نورة صقر حمدان، (النظام القضائي في الساحل المتصالح، من 1890 م – 1971 م، مركز حمدان بن محمد لإحياء التراث، دبي، الإمارات، ط 1، 2014م).

الفيروزبادي، محمد بن يعقوب، (القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط6، 1998م).

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي،(المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر، اعتنى به: ا أحمد عزو عتابة، بيروت، لبنان، ط 2009 م).

القاسمي، ظافر، (نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط 1987،3م).

القحطاني، سعيد بن علي بن وهف، (الحكمة في الدعوة إلى الله، وزارة الإعلام، الرياض، السعودية، ط2، 1992م).

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر،(الجامع لأحكام القرآن،ت: الشيخ هشام سمير البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 1995،1 م).

ابن القيم، محمد بن أبي بكر، (طريق الهجرتين وباب السعادتين، بدون تاريخ طبعة).

ابن القيم، محمد بن أبي بكر، (عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، موسوعة علوم القرآن، دمشق، سوريا، ط1، 1948م).

ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ت: صالح التويجري، دار الصميعي، الرياض، السعودية، ط1، 2011 م).

ابن كثير، الحافظ عماد الدين، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 2000م).

الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، (أدب القاضي، ت: محي هلال السرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد، العراق، طبعة 1979م) .

منصور، محمد إبراهيم، ويوسف، وسهير، عبد العزيز محمد، القضاء العرفي في مجتمع دولة الإمارات العربية المتحدة، مركز زايد للتراث، العين، الإمارات، ط 1، 2008 م).

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، (لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2005 م).

الميداني، عبدالرحمن حسن حبنكه،(الأخلاق الإسلامية وأسسها،دار القلم،دمشق،سوريا،ط5،1999م).

النباهي، أبو الحسن بن عبدالله بن الحسن، (تاريخ قضاة الأندلس، كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط5، 1983 م).

ويلسون، غريم، (ميزان العدالة، نصف قرن من عمر محاكم دبي، مكتب الشرق الأوسط، بريطانيا، مطبعة الإمارات، دبي،طبعة محاكم دبي،2010 م).

لائحة المأذونين، دولة الإمارات العربية المتحدة، قرار وزاري رقم، 619 سنة 2016 م.

Origin and Controls of the Work of the Marriage Official in Islamic Jurisprudence and the UAE Law

Saeed Ghulam Al Baloushi

Muhammad Ali Sumeran

College of Shari’a and Islamic Studies - University of Sharjah

Sharjah - U.A.E.

Abstract:

This study deals with the concept of the historical development of the marriage official and the rules of his work in Islamic jurisprudence and the UAE law. The study is divided into two sections that discussed: (1) the origins of the marriage official in Islamic jurisprudence and in the UAE law; and (2) the controls of the work of the marriage official in Islamic jurisprudence and in the UAE law. The importance of this study lies in its exploration of the historical development of the judiciary and legal authority in Islamic jurisprudence and the UAE law and the consequent preservation of rights and obligations in case of defiance and denial. It also sheds light on the controls of the work of the marriage official. Since he is a deputy of the judge, he must observe the controls set out by the law and the UAE law. The study concluded that the concept of the marriage official is correlated with the judiciary and that the caliph or his deputy used to perform this task until the term “the marriage judge” or “the marrying judge job” was coined in the countries of Andalusia and Morocco. In the United Arab Emirates, before the union, marriage was under the responsibility of the sheikh of the tribe or persons known to have certain knowledge in the field of law and justice. Later, the concept evolved into ‘Al-Mumlik” or “Al-Maleej”. Four decades after the establishment of the union, law (619) of 2016 regulating the work of the marriage official was issued. This law required the competent authorities in the State to carefully choose the marriage official because he is considered as the deputy of the judge and therefore must comply with some of the controls specified by the legislator and the law.

Keywords: Legal Authorization, Jurisdiction, Islamic Jurisprudence, Marriage, UAE Personal Status Law, Emirati Authorization List.

أدب الخطاب بين الآباء والأبناء من منظور قرآني
(خطاب إبراهيم ـعليه السلام- نموذجاً)

عودة عبد عبدالله
كلية الشريعة - جامعة النجاح الوطنية

نابلس - فلسطين

تاريخ الاستلام: 08-11-2017 **تاريخ القبول: 30-08-2018**

ملخص البحث:

ندب الله تعالى في القرآن الكريم إلى ضرورة التحلّي بالأدب في مخاطبة الآخرين، لما لذلك من تأثير إيجابي في النفوس، وفي بناء علاقاتٍ طيبة بين الناس. وقد أمر الله تعالى في القرآن الكريم الآباء والأبناء على وجه الخصوص بضرورة التحلّي بأدب الخطاب، لأن العلاقة التي تربطهما هي من أسمى العلاقات.

وكان إبراهيم –عليه السلام- مثالاً يُحتذى في هذا السياق، فقد كان أدب الخطاب شعاراً له في حديثه مع أبيه آزر، على الرغم من كفره وجحوده وقسوته، كما كان شعاراً له في حديثه مع ابنه إسماعيل-عليه السلام-. وكان أسلوب إبراهيم –عليه السلام- في خطاب أبيه وابنه خير دليلٍ لكلّ الآباء والأبناء في أيامنا التي وهنت فيها الروابط الأسرية.

الكلمات الدالة: الأدب، الخطاب، الأنبياء، القرآن، التفسير.

مقدمـة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد ...

أدب الخطاب ضرورة إنسانية، تدعو إليه الحاجة لبناء علاقاتٍ طيبة، وعلى أسسٍ متوازنة بين الناس. لا سيما تلك العلاقة التي تربط الآباء بالأبناء، فإنها من أسمى العلاقات، وأكثرها حاجة إلى الحب والاستقرار. وإذا كانت الكلمة الطيبة ضرورة لا بدّ منها في الخطاب بين الناس، فإنها وبلا شك أكثر ضرورة وأهميةً في الخطاب بين الآباء والأبناء.

ويحاول هذا البحث تسليط الضوء على المنهج القرآني في الحديث عن أدب الخطاب بين الآباء والأبناء، للوقوف على الملامح الأدبية في هذا الخطاب، بغرض الحصول على نموذج يُقتدَى به في حياتنا اليومية.

وقد عالج البحث هذا الموضوع في اتجاهين:

الأول: تحليل التوجيهات القرآنية التي تحث على الالتزام بأدب الخطاب بوجه عام، وأدب الخطاب بين الآباء والأبناء بوجهٍ خاص.

الثاني: الوقوف مع نموذج تطبيقي في موقفين، هما: موقف إبراهيم -عليه السلام- مع أبيه، وموقفه مع ابنه، وذلك من خلال النظر في الأسلوب الذي سلكه إبراهيم -عليه السلام- في خطاب أبيه الكافر وابنه المؤمن، بغرض استلهام الدروس والعبر.

المبحث الأول: التوجيه القرآني نحو أدب الخطاب بين الآباء والأبناء

أولاً: أدب الخطاب ضرورة إنسانية

الخطاب هو واسطة التفاهم والتعارف بين الناس، والإنسان مدنيٌّ بطبعه، لا يمكن أن يعيش منعزلاً عن الآخرين، ولا يستغني عن إقامة العلاقات معهم ومحادثتهم في شؤون الحياة. والخطاب هو الذي يحدد معالم شخصية الإنسان، ويكشف عن مكنوناتها، والساكت مجهول الهوية، فإذا تكلّم عبَّر عن نفسه، وأبان عن شخصيته. قال الشاعر:

وكائن ترى من صامتٍ لك مُعْجِبِ ... زيادتُهُ أَوْ نقصُهُ في التكَلُّمِ

لسانُ الفتى نِصْفٌ ونِصْفٌ فؤادُهُ ... فَلَمْ يبقَ إلا صورةُ اللحم والدَّمِ[1]

(1) زهير بن أبي سلمى: الديوان، (بيروت: دار صادر)، ص ص (88 - 89).

ومن هنا فقد عُنيَ الإسلام بأدب الخطاب، فالناظر في القرآن الكريم، يجده شديد الحرص على الأسلوب الذي يُؤدَّى به الكلام، والطريقة التي يُطرح بها، ويجد أنَّ القرآن الكريم كثيراً ما يُوجِّه نحو الكلمة الطيبة والقول الحَسَن في مناسبات شتَّى.

قال تعالى: (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاء * تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ * وَمَثلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ * يُثَبِّتُ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللّهُ مَا يَشَاء)[1].

فالكلمة الطيبة نفحة روحانية تصل ما بين القلوب وتربطها برباط المودّة والتآلف، وتزهر في النفس لتتفتّح بأجمل أزهار الخير والحب التي يعبق شذاها فوَّاحا في كلّ زمان ومكان. أما الكلمة الخبيثة فهي معولٌ للهدم والتفريق، يعمل تخريباً في أوصال المجتمع فيهدّ كيانه، وهي نتنة الرائحة، تصدر عن بُؤَرٍ نفسية عفنة[2].

وقال تعالى: (وقلْ لعبادي يقولوا التي هيَ أحسن إنّ الشيطانَ ينزغُ بينهم إنّ الشيطان كانَ للإنسانِ عَدواً مُبيناً)[3]. وقال: (وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً)[4].

والحُسْن: «عبارة عن كلّ مُبهج مرغوب فيه»[5].

قال ابن كثير : «يأمر تبارك وتعالى عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم، أن يأمر عباد الله المؤمنين، أن يقولوا في مخاطبتهم ومحاورتهم، الكلام الأحسن، والكلمة الطيبة، فإنهم إنْ لم يفعلوا ذلك، نزغ الشيطان بينهم، وأخرج الكلام إلى الفعال، ووقع الشر والمخاصمة والمقاتلة، فإنه عدو آدم وذريته، من حين امتنع من السجود لآدم، وعداوته ظاهرة بيّنة»[6].

ففي الآية كما يقول القرطبي: «حضٌّ على مكارم الأخلاق، فينبغي للإنسان أنْ يكون قوله للناس ليِّنا، ووجهه منبسطاً طَلِقَاً، مع البَرّ والفاجر والسني والمبتدع، من غير مداهنة،

(1) سورة إبراهيم: الآيات (24 - 27).

(2) غازي صبحي آقبيق: آيات قرآنية: ومضات من القرآن الكريم (عرض وتحليل)، (دمشق: دار الفكر)، ج2، ص99.

(3) سورة الإسراء: الآية 53.

(4) سورة البقرة: الآية 83.

(5) الحسين بن محمد الشهير بالراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، (بيروت: دار المعرفة)، 118.

(6) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير: تفسير القرآن العظيم، (بيروت: دار الفكر، 1401هـ)، ج3، ص46.

ومـن غيـر أنْ يتكلـم معـه بـكلام يظـنّ أنـه يرضـي مذهبـه»[1].

وعليـه فـإن الآيـة تشـير إلـى مبدأ مهم فـي أدب الخطـاب، لتكويـن العلاقـات الطيبـة مـع الآخريـن، بحيـث تكـون الكلمـة الطيبـة والقـول الحسـن والأسـلوب الجميـل هـي الأسـاس فـي بنـاء تلـك العلاقـات، وتكـون عناويـن إنسـانية فـي انفتـاح الإنسـان علـى الآخـر. لأن القـول الحسـن فـي اللفـظ والمعنـى يفتـح القلـب، وينعـش الـروح، ويقـوّي الروابـط بيـن النـاس[2].

وإذا كانـت الكلمـة الطيبـة أمـراً ضرورياً ولا بـد منـه فـي الخطـاب بيـن النـاس جميعـاً، فإنهـا وبـلا شـك أكثـر أهميـة فـي الخطـاب الحاصـل بيـن الآبـاء والأبنـاء، ذلـك أنَّ رُقـيّ العلاقـة بيـن الآبـاء والأبنـاء هـو عنـوان العلاقـة الأسـرية المترابطـة، فكلمـا كانـت العلاقـة بيـن الآبـاء والأبنـاء سـليمة وصحيحـة، كلمـا شـبَّ الأبنـاء وهـم أكثـر ثقـة بالنفـس، وأكثـر ثقـة بالمجتمـع، ويملكـون القـدرة علـى الاندمـاج فـي المجتمـع، والتعامـل مـع أفـراده بصـورة إيجابيـة.

ثانياً: أدب الخطاب مع الوالدين

تُعـدُّ العلاقـة بيـن الأبويـن والأولاد مـن أسـمى العلاقـات الإنسـانية، والحفـاظ علـى هـذه العلاقـة يُعـد حجـر الأسـاس فـي بنـاء العلاقـات الإنسـانية. إذ كيـف يمكـن لمـن لـم يُحسـن علاقتـه بوالديـه أنْ يحسـن علاقتـه مـع الآخريـن ؟!

لذلـك وضـع الإسـلام قواعـد فـي التربيـة والتهذيـب، ومبـادئ للقيـم والسـلوك والأخـلاق، ليقيـم عليهـا مجتمعـاً نقـيّ السـريرة، عـفّ اللسـان، ذا أدبٍ وذوقٍ رفيـع. ومـن هنـا فقـد عُنـيَ الإسـلام بتأديـب الأبنـاء ليكـون الأدب منهاجـاً لهـم فـي حديثهـم مـع آبائهـم. فقـد رُوي عـن النبـي صلـى الله عليـه وسـلم أنـه قـال: »مـا نَحَـلَ والـدٌ ولـدَه أفضـل مـن أدبٍ حَسَـن»[3]. وأنـه قـال: »أكرمـوا أولادكـم وأحسـنوا أدبهـم»[4].

(1) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، (القاهرة: دار الشعب، ط2، 1372هـ)، ج2، ص16.

(2) انظر: محمد حسين فضل الله: تفسير من وحي القرآن، (بيروت: دار الملاك، ط2، 1419هـ/1998م)، ج2، ص(114 - 115).

(3) أخرجه الترمذيّ في السننن، 4/ 338، برقم: (1952)، وقال: حديث غريب. وأخرجه أيضا أحمد في مسنده 24/ 128 برقم: (15403/1)، وقال محققه: إسناده ضعيف. وانظر: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان، (الرياض: مكتبة المعارف، 1403هـ)، ج1، ص131.

(4) رواه ابن ماجه في سننه والقضاعي في مسند الشهاب. انظر: محمد بن يزيد بن ماجه القزويني: سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، كتاب الآداب، باب رقم 3، حديث رقم 3671، ج2، ص1211. أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر القضاعي: مسند الشهاب، تحقيق: حمدي عبد المجيد

والناظر في القرآن الكريم يجد أنه حث في كثير من الآيات على أنْ يُحسن الولد معاملة والديه بشكل عام[1]، وعلى أدب الخطاب معهما بشكل خاص. قال تعالى في الحث على أدب الخطاب مع الوالدين:

(وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا * وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا)[2].

فالآيتان الكريمتان تحددان معالم أدب الخطاب مع الوالدين في حال بلوغهما الكِبَر، فالكلمة النابية تجرح مشاعرهما، وتُكدِّر خاطرهما، والكلمة الطيبة تنعش روحهما، وتشرح صدرهما. فهما في حال الكِبَر، لا يحتاجان إلى الطعام والكساء وغيرهما من متع الحياة، قَدْرَ حاجتهما إلى المعاملة بالكلمة الطيبة، لأن أكثر ما يملكانه ويتعاملان به في هذه الحال، هو الكلام أخذاً وعطاء[3].

وليس معنى ذلك أنَّ التأدب في الخطاب مع الوالدين لا يكون إلا في حال الكِبَر وتقدم العمر، بل هو عام في جميع مراحل حياتهما، ولكنهما في سن الشيخوخة أكثر حاجة إلى هذا الأدب، وكثير من الأولاد يُقصِّرون في هذه الناحية، لما يحصل من الوالدين حال كِبَرهما من بعض التصرفات، التي قد يتذمر منها الأولاد، فجاء القرآن لينبهنا إلى هذه القضية.

ويظهر من خلال الآيتين السابقتين الحث على أدب الخطاب مع الوالدين من خلال عدة أمور:

1. عدم استخدام الكلمات الجارحة في حقهما

قال تعالى: (فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ). وكلمة (أف) هي صوتٌ يدل على التضجر[4]. والمراد من ذلك أن لا يقول الولد لوالديه أية كلمة فيها جرح لمشاعرهما وأحاسيسهما، مهما كانت هذه الكلمة بسيطة، وحتى لو كانت كلمة (أف).

السلفي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1407هـ/1986م)، حديث رقم 665، ج1، ص389.

(1) من الآيات في ذلك: قوله تعالى: [ووصينا الإنسان بوالديه حُسناً] [سورة العنكبوت: الآية 8]. وقوله تعالى: [ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهناً على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك إلي المصير] [سورة لقمان: الآية 14].

(2) سورة الإسراء: الآيتان (23، 24).

(3) انظر: عبد الكريم الخطيب: التفسير القرآني للقرآن، (دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)، ج4، ص473.

(4) انظر: إسماعيل حقي البرسوي: روح البيان، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج5، ص147.

قال ابن عاشور: «وليس المقصود من النهي عن أنْ يقول لهما (أف) خاصة، وإنما المقصود النهي عن الأذى الذي أقله الأذى باللسان بأوجز كلمة. وبأنها غير دالة على أكثر من حصول الضجر لقائلها دون شتم أو ذم، فيُفهم منه النهي مما هو أشد أذى بطريق فحوى الخطاب بالأولى»[1].

2. عدم زجرهما ومجادلتهما

قال تعالى: (وَلاَ تَنْهَرْهُمَا). والنَهْر: هو الزَجْرُ بغلظة[2]. يُقال: نَهَرَه وانْتَهَرَهُ؛ أي استقبله بكلام يزجره به[3]، ومنه قوله تعالى: (وأما السائل فلا تنهر)[4]. وفي النهي عن نهر الوالدين توجيه للولد بأن لا يَغلُظ على والديه بالزجر والصوت الشديد القاسي، إذا كره منهما شيئاً.

ويُلحظ هنا أنَّ النهي عن النَهْر جاء بعد النهي عن التأفُّف، فما السرُّ في ذلك إذا كان النهي عن التأفف يدخل فيه النهي عما هو أكبر من ذلك؟

يقول الرازي جواباً على ذلك؛ مبيناً الفرق بين النهيين: «المراد من قوله تعالى: «فلا تقل لهما أفّ» المنع من إظهار الضجر بالقليل أو الكثير. والمراد من قوله تعالى: «ولا تنهرهما» المنع من إظهار المخالفة في القول على سبيل الرد عليه والتكذيب له»[5].

فإنه ليس من أدب الخطاب أن يدخل الولد في جدال مع والديه، فيقسو عليهما بالكلام، ويشتدّ في الحديث، حتى وإن خالفاه الرأي، ولم يعجبه رأيهما في قضية معينة.

3. الحث على مخاطبتهما بالقول الكريم

قال تعالى: (وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا). والقول الكريم هو القول الجميل الذي يقتضيه حُسْنُ الأدب، ويستدعيه النزول على المروءة. فلا يسميهما باسمهما، ولكن كما ورد عن عمر بن الخطاب، أن يقول لهما: يا أبتاه ويا أماه. ومن القول الكريم أيضاً: أن لا يرفع

---

(1) محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، (بيروت: مؤسسة التاريخ، ط1، 1420هـ/2000م)، ج14، ص70.

(2) انظر: أحمد بن يوسف السمين الحلبي: عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق: محمد التونجي، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1414هـ/1993م)، ج4، ص261. الشيخ فخر الدين الطريحي: مجمع البحرين، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1989م)، ج3، ص507.

(3) انظر: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري: أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1989م)، ج2، ص312.

(4) سورة الضحى: الآية 10.

(5) فخر الدين محمد بن محمد الرازي: مفاتيح الغيب، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج10، ص (62 - 63).

صوتـه فـوق صوتهمـا، ولا يجهـر لهمـا بالـكلام، بـل يكلمهـا بالـهمـس والخضـوع[1].

قـال الشـوكاني: «قـولاً كريمـاً: أي لطيفـاً أَحْسَـنَ مـا يمكـن التعبيـر عنـه مـن لطـف القـول وكرامتـه، مـع التـأدب والحيـاء والاحتشـام»[2].

والقـول الكريـم هنـا نـوع مـن التصرُّف واللباقـة فـي معاملـة الوالديـن خاصـة حـال المـرض أو الشـيخوخة التـي قـد تُقعِـد صاحبهـا، والأولاد هـم أَوْلَـى النـاس بإعالـة الوالديـن فـي هـذه الظـروف، حيـث سيبدو مـن الإنسـان مَـا لا يصـح الإطـلاع عليـه إلا لأولاده وأقـرب النـاس إليـه. وهـو مـع ذلـك يكـون مُحبًّا لوالـده، رفيقـاً بـه، حانيـاً عليـه لا يتبـرّم بـه، ولا يتضجـر منـه. فمثـلاً: قد يـزورك أبـوك فـي بيتـك وقـد يحـدث منـه أنْ يكسـر شـيئاً مـن لـوازم البيـت، فتقـول لـه فـي هـذا الموقـف: فِدَاك يـا والـدي، أو تقـول: لا عليـك لقد كنـت أفكـر فـي شـراء واحـدة أحـدث منهـا. أو غيـره مـن القـول الكريـم الـذي يحفظ للوالديـن كرامتهمـا، ولا يجـرح شـعورهما[3].

4. الدعاء لهما بالرحمة

قـال تعالـى: (وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا). فمـن أدب الولـد مـع والديـه، أن لا يكتفـي بالمعاملـة الرحيمـة لهمـا، بـل يتوجـه إلـى الله عـز وجـل بالدعـاء أن يرحمهمـا، سـواء أكان ذلـك فـي وجودهمـا أو غيبتهمـا، فـي حياتهمـا أو موتهمـا. يقـول الشـيخ سـعيد حـوى: «ولا تكتـف برحمتـك عليهمـا التـي لا بقـاء لهـا، وادع الله بـأن يرحمهمـا رحمتـه الباقيـة، واجعـل ذلـك جـزاءً لرحمتهمـا عليـك فـي صغـرك وتربيتهمـا لـك»[4].

وفـي السـنّة النبويـة مـا يؤكـد علـى ضـرورة التـأدب فـي خطـاب الوالديـن. فمـن أدب الولـد مـع والديـه، أن يتـأدب فـي كلامـه مـع الآخريـن، ويحفـظ لسـانه عـن الطعـن فـي آبائهـم، لئـلا يكـون كلامـه سـبباً فـي جلـب المسـبَّة والشـتيمة لوالديـه. وقـد ثبـت فـي الحديـث عـن عبـد الله بـن عمـرو بـن العـاص، أن رسـول الله صلـى الله عليـه وسـلم قـال: »مـن الكبائـر شـتم الرجـل والديـه». قالـوا: يـا رسـول الله، وهـل يشـتم الرجـل والديـه؟! قـال: »نعـم، يسـبُّ أبـا الرجـل، فيسـبُّ أبـاه، ويسـب أمَّـه، فيسـب أمَّـه»[5].

---

(1) انظر: المرجع السابق، ج10، ص63. البرسوي: روح البيان، ج5، ص147.

(2) محمد بن علي بن محمد الشوكاني: فتح القدير، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج3، ص275.

(3) انظر: الشعراوي: تفسير الشعراوي، ج15، ص211.

(4) سعيد حوى: الأساس في التفسير، (القاهرة: دار السلام، ط5، 1419هـ/1999م)، ج6، ص3060.

(5) مسلم بن الحجاج النيسابوري: الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، كتاب الإيمان، باب رقم 38، حديث رقم 89، ج1، ص92.

وقد كان التأدب في خطاب الوالدين، خُلُق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين وأهل الفضل من بعدهم. لدرجة أنَّ الواحد منهم كان يخجل أنْ يستفسر من والديه عن الكلام الصادر منهما، أدباً واحتراماً لهما.

«قالت عائشة رضي الله عنها: كان رجلان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أبَرَّ مَنْ كان في هذه الأمة بأمهما: عثمان بن عفان، وحارثة بن النعمان، رضي الله عنهما؛ أما عثمان: فإنه قال: ما قدرتُ أتأمل وجه أمي منذ أسلمت. وأما حارثة: فكان يطعمها بيده، ولم يستفهمها كلاماً قط تأمر به، حتى يسأل مَنْ عندها بعد أن يخرج: ماذا قالت أمي؟»[1].

وها هو أبو هريرة رضي الله عنه، كان كلما أراد أنْ يخرج من عند أمه، وقف على بابها، فقال: السلام عليك يا أمتاه ورحمة الله وبركاته. فتقول: وعليك يا بني ورحمة الله وبركاته. فيقول: رحمك الله كما ربيتني صغيراً. فتقول: رحمك الله كما بررتني كبيرة، ثم إذا أراد أن يدخل، صنع مثله[2].

وذكر الحافظ الذهبي في ترجمة الإمام محمد بن سيرين، أنه «كان إذا كان عند أمه لو رآه رجل لا يعرفه، ظن أن به مرضاً من خفض كلامه عندها»[3].

وذكر الذهبي أيضاً، في ترجمة عبد الله بن عون: «أنَّ أمه نادته، فعلا صوتُه صوتَها، فخاف فأعتق رقبتين»[4].

وقال بشر بن الحارث: «ما من رجل يقرب من أمه حيث يسمع كلامها إلا كان أفضل من الذي يضرب بسيفه في سبيل الله، والنظر إليها أفضل من كل شيء»[5].

وقال ابن عمر رضي الله عنهما لرجل يوصيه ببر أمه: «فوالله لئن أَلَنْتَ لها الكلام، وأطعمتها الطعام، لتدخلنَّ الجنة ما اجتنبت الكبائر»[6].

---

(1) أبو بكر عبد الله بن محمد القرشي: مكارم الأخلاق، تحقيق: مجدي السيد إبراهيم، (القاهرة: مكتبة القرآن، 1411هـ/1990م)، ص75.

(2) البخاري: الأدب المفرد، باب جزاء الوالدين، رقم (12)، ص8. ضعفه الألباني.

(3) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط9، 1413هـ)، ج4، ص620.

(4) المرجع السابق، ج6، ص366.

(5) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1410هـ)، رقم 7858، ج6، ص186.

(6) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار البشائر

ولابن عبد البر كلامٌ جميل في الحث على حسن معاملة الوالدين، والتأدب في الكلام معهما. يقول: «وبِرُّ الوالدين فرضٌ لازم، وهو أمرٌ يسيرٌ على من يسَّره الله له. وبِرُّهما: خفض الجناح، ولين الكلام، وألا ينظر إليهما إلا بعين المحبة والإجلال، ولا يعلو عليهما في مقال، إلا أن يريد إسماعهما، ويبسط أيديهما في نعمته، ولا يستأثر عليهما في مطعمه ولا مشربه. ولا يتقدم أحد أباه إذا مشى معه، ولا يتقدمه في القول في مجلسه، فيما يعلم أنه أولى به منه، ويتوقى سخطهما بجهده، يسعى في مسرتهما بمبلغ طاقته. وإدخال الفرح عليهما أفضل أعمال البر. وعليه أنْ يُسرع إجابتهما إذا دعواه، أو أحدهما، فإن كان في الصلاة النافلة خففها وتجاوز فيها، وأسرع إجابتهما. ولا يقول لهما إلا قولاً كريماً. وحقٌّ عليهما أن يعيناه على برِّهما بلين جانبهما، وإرفاقه بذات أيديهما، فما وصل العباد إلى طاعة الله، وأداء فرائضه إلا بعونه لهم على ذلك»[1].

نخلُص مما سبق إلى أنَّ الإسلام قد جعل للوالدين مكانة خاصة، واعتباراً مميزاً، فحث على التأدب معهما في الخطاب، والخضوع لهما، والابتعاد عن كل كلام من شأنه أن يؤدي إلى إساءة العلاقة معهما. لأن طيب العلاقة بين الأولاد والآباء، أساس متين، في بناء مجتمع تسوده الفضيلة ويعمُّه الخير والصلاح.

ثالثاً: أدب الخطاب مع الأبناء

المسلم مسؤولٌ عن أهله وولده. قال تعالى: (يا أيها الذين آمنُوا قُوا أنفسَكم وأهليكم ناراً وقودها النَّاس والحجارة)[2]. ويندرج ضمن هذه المسؤولية، مسؤولية الآباء في اختيار أسلوب الخطاب المناسب في حديثهم مع أولادهم، والذي ينبغي أن يكون أسلوباً ناجحاً، يصدر بلغة محببة يفهمها الأولاد. فعن طريق الخطاب المنطقي السليم يستطيع الأبوان أن يثيرا اهتمام ابنهما، وأن يغرسا فيه القيم والأفكار، وأنْ يعلّماه التفكير العميق والمنطق الحسن. فالأسلوب جزء من الفكرة، والأسلوب الحسن يزيد الفكرة حُسناً، أما الأسلوب الخشن فيُضيع المضمون الحسن.

وما أجمل أن يمهّد الأب إذا أقدم على موعظة ابنه بكلماتٍ رقيقة، فيخاطب القلب بالمحبة، قبل أن يخاطب العقل بالمعرفة، مقتدياً بمنهج المربي الأعظم صلى الله عليه وسلم حين وعظ معاذ بن جبل يوماً، فأخذ بيده وقال: »يا معاذ، إني لأحبك« فقال له معاذ: بأبي أنت وأمي يا رسول الله، وأنا والله أحبك. فقال: »أوصيك يا معاذ لا تَدعَنَّ في دُبُر كلّ

الإسلامية، ط3، 1409هـ/1989م)، رقم 8، ص17.

(1) يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي: الكافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ)، ص613.

(2) سورة التحريم: الآية 6.

صلاةٍ أنْ تقول: اللّهم أعنّي على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك»[1].

وفي هذا الحديث نجد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مهّد لموعظته، وأثار اهتمام معاذ نحوها، من خلال أمور[2]:

1. اللمس الحاني، حينما أخذ بيده.
2. استخدام أداة النداء (يا)، ومناداته باسمه (معاذ)، وذكر الاسم أمرٌ محببٌ لصاحبه ويجلب انتباهه.
3. ذكر كلمة (الحب) التي يتفتّح لها كلّ قلب.
4. استخدام أسلوب التأكيد: فأكّد على الحب مقسِماً بالله (والله)، وأكّد ثانية بقوله (إني)، وثالثةً بلام التوكيد (لأُحبك).

فموعظة النبي صلى الله عليه وسلم جاءت بلطف القول، فماذا بوسع معاذ أن يَصنع أمام هذا الأدب النبوي إلا أن يقول: لبيّك يا رسول الله ؟. والنبي صلى الله عليه وسلم يرسم لنا بهذا الأسلوب معالم المنهج النبوي في أدب الخطاب، وهو المنهج الذي ينبغي أن يسلكه كلّ أب في مخاطبته ابنه.

وفي القرآن الكريم نجد أنّ أدب الآباء في خطاب الأبناء موضوعٌ ظاهرٌ لكلّ ذي نظر. فها هو لقمان الحكيم الأب يضع أمام الآباء نموذجاً صالحاً لما يجب أن تكون عليه علاقة الأب بابنه، فيقوم بواجب التربية نحو ابنه لتنشئته على الخير والصلاح. قال تعالى:

(وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ)[3].

الممعن بفكره في هذه الآية، يستنبط منها دستوراً شاملاً في أدب خطاب الآباء للأبناء. إن القضية الأولى التي ركز عليها لقمان في وصيته لابنه هي قضية التوحيد، فحذره أن يلوّث فطرته النقية بالشرك مع الله، لأن الحفاظ على طهارة النفس، ونقاء الفطرة، وصفاء العقيدة، عامل قوي في تشكل الشخصية تشكلاً سوياً، بعيداً عن المؤثرات والرواسب السابقة، فلا يخفى ما تتركه الانطباعات السابقة من آثار نفسيةٍ في الشخصية يصعب

---

(1) أخرجه الطبراني. انظر: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني: المعجم الكبير، تحقيق: حمدي السلمي، (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط2، 1404هـ/1983م)، حديث رقم 110، ج20، ص60.

(2) مقالة على الانترنت بعنوان: «في البدء كان الحوار». انظر: http://saaid.net/Doat/dali/18.htm العبد العظيم الدالاتي

(3) سورة لقمان: الآية 13.

محوها وإزالتها. ثم بين له خطورة الشرك وعاقبته {إن الشرك لظلم عظيم} لما فيه من التعدّي ومجانبة الحق. وهنا نجد أنّ لقمان قَرَن النهي بعلّته؛ ليكون أدعى إلى الاستجابة في نفس ابنه، فيبتعد عن الشرك وعمله عندما يدرك خطورته وعواقبه. كما أن أسلوب التحذير من الفعل قبل الوقوع فيه، من أرقى الأساليب التربوية، لأن التحذير من الشيء قبل الوقوع فيه والابتعاد عنه، أسهل من قلعه وإزالته بعد الوقوع فيه(1).

ولا يفوتنا هنا التنبيه إلى أسلوب التلطّف والتودد من لقمان لابنه وهو يخاطبه [يا بني] شفقة عليه ومحبة له، وهو ما يحفز الابن إلى الاستجابة. وفي هذا الأسلوب من الخطاب استمالة للابن لاستماع ما يُلقى إليه على أنه يخصه ويعنيه، وفيه إشعار الابن بالاهتمام به. قال ابن عاشور: «والتصغير فيه لتنزيل المخاطب الكبير منزلة الصغير كناية عن الشفقة به والتحبب له، وهو في مقام الموعظة والنصيحة إيماء وكناية عن إمحاض النصح وحب الخير، ففيه حث على الامتثال للموعظة»(2).

وكذلك فإن النصيحة حيث جاءت من الأب لابنه، فهي نصيحة غير متهمة، مبرّأة من كل شائبة، لا يُقصد بها إلا الخير ومصلحة الابن، وهذا مؤثر نفسي كبير يحمل الابن على قبول النصيحة والعناية بها .

والأمثلة على هذا المنهج في القرآن الكريم كثيرة، غير أننا نكتفي بهذا المثال الذي نستنبط منه التوجيه الإلهي إلى الطريقة اللطيفة الصحيحة المنتجة في تربية الأبناء وتوجيههم، وإزالة الحجاب بيننا وبينهم، من دون تعنيف أو قسوة أو شدة، وبذلك تستريح الأنفس وتزول الحواجز بين الآباء والأبناء. ونحن في حياتنا اليومية نعلم أن كلمة واحدة قد تؤدي إلى أضعاف ما فيها من السوء، وكلمة أخرى تهوّن الأمور العظيمة وتجعلها يسيرة.

المبحث الثاني: إبراهيم-عليه السلام- وأدب الخطاب مع أبيه وابنه

الأنبياء والرسل هم أكملُ الناس أدباً في الخطاب، ولقد مثّل إبراهيم -عليه السلام- نموذجاً رائعاً في أدب الخطاب، وهو قبل أن يضرب لنا هذا المثل في خطابه مع الناس، فقد ضربه في خطابه مع الله تعالى. قال تعالى على لسان إبراهيم-عليه السلام-:

(فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إلا رَبَّ الْعَالَمِينَ * الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ

(1) مقالة على الانترنت بعنوان «الملامح التربوية في مواعظ لقمان» انظر: http://www.islamona.org/mawaezlokman.htm لزهير الأتاسي

(2) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج21، ص101.

* وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ * وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ * وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ)[1].

فالمتأمِّل للنصِّ السابق يجدْ أنَّ إبراهيم-عليه السلام- كان دائماً يُسند الفعل إلى الله سبحانه وتعالى، إلا في حالة واحدة هي حالة المرض، حيث أسند الفعل إلى نفسه؛ فقال: «وإذا مرضتُ فهو يشفين». ولم يقل: والذي يمرضني، كما هو السياق. فقد أسند المرض إلى نفسه، والشفاء إلى الله تعالى، مع أنَّ كلا الأمرين من عند الله عزَّ وجل، وذلك من حُسن أدبه مع الله، وتنزيهاً لله أنْ يُنسب إليه قبيح.

قال القرطبي: «فأسندَ الفعل قبلُ وبعدُ إلى الله تعالى، وأسْنَدَ إلى نفسه المرض، إذ هو معنى نقص ومصيبة، فلا يُضاف إليه سبحانه وتعالى من الألفاظ إلا ما يُستحسن منها دون ما يُستقبح»[2].

وهذا جانب واسع لا يتسع المجال هنا للاستطراد فيه، حيث سنتطرق هنا لجانب من أدب إبراهيم –عليه السلام- في خطابه مع أبيه الكافر أولاً، وخطابه مع ابنه المؤمن ثانياً.

أولاً: أدب إبراهيم –عليه السلام- في خطابه مع أبيه

لقد كان من أبرز مواجهات إبراهيم-عليه السلام- مع قومه، تلك المواجهة التي دارت مع أبيه، حيث رأى إبراهيم أنَّ من أَوْلى مهماته في الدعوة إلى الله أنْ يبدأ بدعوة أبيه، لأن بقاء والده على الكفر ربما يخلق نقطة ضعف في موقفه، وقد يسبب له بعض المصاعب التي تجلب له مشاكل غير منتظرة. ولأنه يريد إنقاذ والده من الكفر والضلال قبل الآخرين، فهو أقرب الناس إليه، ويريد له أن يكون في مقدمة المؤمنين بدعوته. فدعوة الأقرباء إلى الإيمان هي الأسلوب المتَّبع في دعوة الأنبياء، فهم أولى الناس بهذا الخصوص.

وتبدأ دعوة إبراهيم لأبيه بتلطّف شديد، واستمالة حانية، مع مراعاة الأدب وحق الأبوَّة. كيف لا؟ والمدعو والده، وهو شديد الحرص على هدايته وحمايته من وقوع العذاب عليه. لذا فقد كان-عليه السلام- ينتقل من حجة إلى حجة، لعلَّ ذلك ينير بصيرة والده ويهديه إلى سواء السبيل، فيترك عبادة الأصنام وصناعتها، ويعبد الله وحده.

وبالنظر في الآيات القرآنية التي تتحدث عن موقف إبراهيم مع أبيه، فإننا نلحظ كيف أنَّ إبراهيم قد استعمل في خطابه أحكم الأساليب وأرقّها وأوضحها في إحقاق الحق وإبطال الباطل. قال تعالى:

(1) سورة الشعراء: الآيات (77 - 82).

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج11، ص39.

(وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا * إِذْ قَالَ لأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا * يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا * يَا أَبَتِ لا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا * يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَن فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا * قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْراهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا * قَالَ سَلامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا * وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُو رَبِّي عَسَى أَلا أَكُونَ بِدُعَاء رَبِّي شَقِيًّا * فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلا جَعَلْنَا نَبِيًّا * وَوَهَبْنَا لَهُم مِّن رَّحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا)[1].

وبعد التأمل في هذه الآيات ودراستها دراسة تحليلية، فإنه يظهر لنا أدب إبراهيم-عليه السلام- في كل كلمة يخاطب بها أباه، وهذا واضحٌ من خلال الأمور التالية:

1. مخاطبته لأبيه قائلاً: «يا أبتِ» وتكرار ذلك

يَظهر في النص القرآني السابق، أنَّ إبراهيم-عليه السلام- توَجَّه بالنداء إلى أبيه قائلاً: «يا أبتِ». و»أبتِ» أصلُها: أبي، والتاء عِوَضٌ عن ياء الإضافة، لذلك لا يُقال: أبتي، لئلا يُجمع بين العِوَض والمعَوَّض منه[2]. وهذه الصيغة -كما يقول البيضاوي-: «تُذْكَرُ للاستعطاف»[3].

ويُلحظ أنَّ إبراهيم قد كرر النداء بقوله: «يا أبتِ» أربع مرات، وما ذلك إلا ليثير في أعماق والده مشاعر العطف والحنان، ويذكِّره بأعظم صلة وألصق قرابة، وهي الأبوة. ولا غرابة في ذلك فإنه من الطبيعي أن يكون الولد مُحباً لأبيه، حريصاً على مصلحته، يريد له الخير والمجد، ويسوؤه أنْ يُنسَب إليه ما لا يليق، لأنَّ ذلك سيعود عليه، فالولد يُنْسَب إلى والده. وإبراهيم يشير إلى هذا المعنى بقوله: «يا أبت»، ففي ذلك إبعادٌ لكلِّ شبهة من شبهات الانتقاص أو التشهير أو الإساءة أو ما إلى ذلك[4].

وفي عدول إبراهيم عن ذكر اسم أبيه في مناداته إيَّاه أدبٌ وأيُّ أدب، وهو بذلك يُعدُّ

(1) سورة مريم: الآيات (41 - 50).

(2) انظر: عبد الله بن أحمد النسفي: مدارك التنزيل، (دون معلومات نشر)، ج2، ص66. البيضاوي: أنوار التنزيل، تحقيق: عبد القادر عرفات حسونة، (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1416هـ/1996م)، ج4، ص18.

(3) المرجع السابق.

(4) انظر: محمد بن لطفي الصباغ: خواطر في الدعوة إلى الله، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1411هـ/1990م)، ص213. فاروق حمادة: آباء وأبناء: ملامح تربوية في القرآن الكريم، (دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، ط1، 1418هـ/1997م)، ص 38.

قدوةً لنا في طريقة مناداتنا لآبائنا، فلا ينبغي بأيٍّ حال من الأحوال للولد أنْ يخاطب أباه فيناديه باسمه المجرد دون إشعاره بحقِّه عليه. وقد لَفت أبو هريرة رضي الله عنه نظرنا إلى هذا الأمر حين قال: »مِنْ حَقِّ الوالد على وَلَده أنْ لا يُسميه باسمه«[1].

2. صيغة الاستفهام في إثبات إبراهيم لبطلان عبادة والده

في الصيغة التي استخدمها إبراهيم-عليه السلام- لإثبات بطلان ما يعبد والده، أدبٌ عظيم، حيث لم يبدأ بتسفيه معبوداته وتحقير آلهته، وذلك كي لا ينفر منه ابتداءً، فينقطع الحوار بينهما قبل استرساله، بل رَتَّب ذلك أحسن ترتيب، وساقه في أحسن صورة، فنبهه إلى عبادته بصيغة الاستفهام، ليتبين بنفسه خطأ عمله وسوء فعله. فقال له: (يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا) فهو يخاطبه بأسلوب عقلي منطقي مقنع كلَّ الإقناع، يخاطب فطرته وعقله، ويدعوه إلى التدبّر والنظر والتأمل، فيقول له: لم تعبد حجراً لا يسمع ولا يبصر ولا يُغني عنك شيئاً؟

يقول البيضاوي: «دعاه إلى الهدى وبيَّن ضلاله واحتج عليه أبْلَغ احتجاج وأرشقه برفق وحُسن أدب، حيث لم يصرِّح بضلاله بل طلب العلَّة التي تدعوه إلى عبادة ما يستخف به العقل الصريح، ويأبى الركون إليه فضلاً عن عبادته التي هي غاية التعظيم ولا تحق إلا لمن له الاستغناء التام والإنعام العام وهو الخالق الرازق المحيي المميت المعاقب المثيب، ونبَّه على أن العاقل ينبغي أن يفعل ما يفعل لغرض صحيح، والشيء لو كان حياً مميزاً سميعاً بصيراً مقتدراً على النفع والضر لاستنكف العقل القويم عن عبادته، وإنْ كان أشرف الخَلق كالملائكة والنبيين، لما يراه مثله في الحاجة والانقياد للقدرة الواجبة، فكيف إذا كان جماداً لا يسمع ولا يبصر»[2].

3. تواضع إبراهيم في تزكية نفسه

انتقل إبراهيم-عليه السلام- في دعوة أبيه إلى أسلوب آخر غاية في الأدب، حيث تواضع في تزكية نفسه، ولم يَصِفْ أباه بالجهل المفرط ولا نفسَه بالعلم اللامحدود. فقال:

(يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا).

يقول الآلوسي: «ولم يسم أباه بالجهل المُفْرِط وإنْ كان في أقصاه، ولا نفسَه بالعلم الفائق وإنْ كان كذلك، بل أبرز نفسَه في صورة رفيقٍ له يكون أعرف بأحوال ما سلكاه

(1) هناد بن السري: الزهد، تحقيق: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، (الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، ط1، 1406هـ)، ج2، ص 478.

(2) البيضاوي: أنوار التنزيل، ج4، ص18.

مـن الطريـق، فاسـتماله برفـق، حيـث قـال: فاتبعنـي أهـدك صراطـاً سَـوِيّاً» [1].

وفـي قولـه: «جاءنـي» أدبٌ آخـر وتواضـعٌ آخـر، ففيـه إشـارة إلـى أنَّ هـذا العلـم جـاءه ولـم يطلبـه، فهـو وحـيٌّ مـن الله الـذي يعلـم حيث يجعـل رسـالته، وليس مـن قبيـل العلـم الـذي يُحَصَّـل بالجدِّ والمثابـرة. أمَّـا والـدُه الـذي كان يـرى نفسـه علـى علـم عظيـم -لأنـه كبيـر ديانـة قومـه- فلـم يَحْصُـل علـى مثـل هـذا العلـم، ولذلـك قـال لـه: «مـا لـم يأتـك» لأنَّ العلـم المقصـود هنـا هـو علـم الوحـي والنبـوة[2].

وفـي هـذا مـن الأدب مـع الله مـا لا يخفـى، إذْ يَنسـب إبراهيم-عليـه السـلام- مـا لديـه مـن علـم إلـى الله عـز وجـل لا لنفسـه.

4. استخدام إبراهيم للأسلوب التعليلي

مـن المعانـي العظيمـة التـي نلمحهـا فـي النـص السـابق، أسـلوب التعليـل والتفسـير الـذي لجـأ إليـه إبراهيم-عليـه السـلام- فـي حـواره مـع والـده، حيـث نلحـظ أنَّ هـذا الأسـلوب مرتبـط بـكلِّ أمـرٍ أو نهـي وجَّهـه إبراهيـم لوالـده.

فإبراهيـم حيـن دعـا أبـاه إلـى اتباعـه، علـل لـه ذلـك بمـا آتـاه الله مـن علـم. وحيـن نهـاه عـن عبـادة الأصنـام، بـرر ذلـك بعـدم امتلاكهـا لأبسـط معالـم الحيـاة، وهـي السـمع والبصـر والقـوّة. وحيـن نهـاه عـن الجـري وراء الشـيطان، علـل ذلـك بمـا سـبق للشـيطان مِـنْ عصيـانٍ للرحمـن. وحيـن حـذَّره مـن ولايـة الشـيطان والانقيـاد لـه، قَـرَن ذلـك بالخـوف عليـه مـن عقـابِ الله الـذي يحـب لعبـاده كل خيـر[3].

هـذا الأسـلوب التعليلـي التفسـيري لـكل موقـف، ضـروري جـداً فـي حـوار الأبنـاء مـع الآبـاء ونصيحتهـم لهـم ودعوتهـم إياهـم، حتـى تقتـرن النصيحـة بالإقنـاع، وحتـى لا يُسـتنكر علـى الابـن مخاطبـة أبيـه، ولا يُسـتهجن منـه ذلـك.

وإذا كان الأب لخبرتـه وتجاربـه وتقدمـه فـي السـن ومكانتـه مـن ابنـه قـد لا يُطالـب دائمـاً بتعليـل النصيحـة وتفسـير الموعظـة، فـإن الابـن علـى خـلاف ذلـك بـلا شـك، إذْ عليـه أنْ يلتـزم جانـب الوضـوح التـام مـع الاسـتلطاف الكامـل حتـى لا ينفـر عنـه الأب لوحشـة فـي المنطـق أو إبهـام فـي الدعـوة، ومـا أسـرع نفـور الآبـاء عـن اتبـاع خُطـى الأبنـاء حتـى ولـو كانـوا علـى

(1) أبو الفضل محمود الآلوسي: روح المعاني، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، ج16، ص97.

(2) انظر: عبد الصمد عبد الله محمد: خطاب الأنبياء، (القاهرة: مكتبة الزهراء، ط1، 1418هـ/1998م)، ص 38.

(3) انظر: عبد الله نجيب سالم: نحو كلمة سواء وحوار كريم، (وزارة الأوقاف، ط1، 1405هـ/1985م)، ص37.

حق[1].

يقول الآلوسي في هذا الصدد: «ولقد سَلَكَ-عليه السلام- في دعوته أحسن منهاج، واحتج عليه أبدع احتجاج، بحسن أدب وخُلُق ليس له منهاج، لئلا يركب متن المكابرة والعناد، ولا ينكب بالكلية عن سبيل الرشاد» [2].

5. إظهارُ إبراهيم خوفَه من المصير المتوقَّع لوالده

بعد أنْ نهى إبراهيم أباه عن عبادة الشيطان، بدأ يحذره عذاب الرحمن الذي لا يصيب عذابه إلا من وصلت فظاعة جُرمه حدًّا جعله يُحْرَم من رحمة الله الواسعة، ولعلَّ هذا هو السرّ في الإتيان باسم الرحمن هنا دون غيره من أسماء الذات العليّة، وذلك للدلالة على أنَّ إمهال العاصي إنما هو عن رحمة لا عن عجز. قال تعالى:

﴿يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَن فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾

فهو مشفق على أبيه من عذاب الله، حتى لا يكون قريناً للشيطان في العذاب.

ونلحظ هنا أنَّ إبراهيم لم يواجه أباه بأنَّ العذاب لاحقه، والعقاب مدركه، بل عبَّر عن ذلك بالخوف المشعِر بالظن دون القطع، تأدُّباً مع أبيه ومجاملة له، وإبقاءً لبصيص الأمل والرجاء في نفسه، ليعمل على الإفلات من قبضة ذلك العذاب بترك الشرك بالله والتمسك بحبل التوحيد المتين.

ولا يخفى ما في ذلك أيضاً من الأدب مع الله، لما فيه من عدم القطع في أمرٍ هو من تصرف الله الذي يفعل ما يشاء، فإن شاء عذَّبه وإنْ شاء تركه[3].

وهكذا فإنَّ إبراهيم-عليه السلام-، يَبْلغ غاية الأدب في كشفه لضلال أبيه، وبيان انحرافه عن الصراط المستقيم. إنه يقول الحق بكل وضوح وصراحة، ويصرّ عليه أشدّ الإصرار، ولكنه يسلك لذلك أرقّ الأساليب، ويثير في نفس أبيه أرقّ المشاعر والعواطف، فهو ابنٌ ناصح ودود مشفق رحيم.

6. موقف والد إبراهيم من هذه الدعوة

على الرغم من الأسلوب الحكيم الهادئ المهذَّب الذي خاطب به إبراهيم والده، إلا أنَّ

(1) انظر: المرجع السابق، ص38.

(2) الآلوسي: روح المعاني، ج16، ص97.

(3) انظر: عبد الصمد عبد الله: خطاب الأنبياء، ص40.

ردَّ والده عليه كان في غاية العناد والإنكار والتهديد والقسوة، فقال:

(أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْراهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا)

أي: قال له والده على سبيل التهديد والزجر: أتاركٌ أنت عبادة آلهتي يا إبراهيم وكارهٌ لها، ومنفِّرٌ للناس عنها، وداع إيَّاي إلى عبادة إلهك؟ كلا لن أطيعك في ذلك، وسأستمر على عبادة هذه الأصنام، وإذاً لم تكفَّ عن دعوتي إلى دينك فسأرجمك بالحجارة، وابتعد عن وجهي زمناً طويلاً فإني لا أريد أنْ أراك(1).

وهذا الموقف من والد إبراهيم، يحمل كلَّ معاني العناد والإصرار، ويظهر ذلك في كلِّ كلمةٍ تَفَوَّه بها(2):

- فقوله: «أنتَ» فيه معنى التصغير والتحقير.
- وقوله: «آلهتي» فيه إظهار العزَّة بالانتماء إلى الباطل والمحافظة عليه.
- وقوله: «يا إبراهيم» تَكْمِلة للإنكار والتعجب، فمع أنَّ إبراهيم حاضرٌ بين يديه إلا أنه قَصَدَ تنبيهه إلى سوء فعله وأنه بعيد عن إدراك عمله وقوله، فنزَّله منزلة البعيد حيث استخدم حرف النداء (يا) لإرجاع رشده إليه في زعمه. ولم يقل له: يا بني، كما كان إبراهيم يقول له: يا أبتِ.
- وقوله: «لأرجمنَّك» جاء في صيغة التأكيد، ليشير إليه بأنَّ مصيره سيكون الموت المحقق إنْ لم يتراجع عن طريقه الذي يسلكه.
- وقوله: «واهجرني مليَّاً» قرارٌ بإعلان الهجران والمقاطعة الطويلة، فلا مكالمة ولا معاشرة، ولا مكان للحنان والعطف والإحسان.
- وهكذا قابل الأب الكافر أدب ابنه المؤمن بالفظاظة والغِلظة والتهديد، شأنه في ذلك شأن كل جاهل ومكابرٍ عنيد.

7. ردُّ إبراهيم على جحود أبيه بالسَّلام

لم يتراجع إبراهيم عن موقفه مع أبيه، فعلى الرغم من تلك الكلمات القاسية التي وُوجه بها، إلا أنه قابل كلَّ ذلك بالمنطق الجميل وبالأدب السامي. فقال له: (سَلامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا) «أي: قال إبراهيم لأبيه الذي هدَّده وتوعَّده بالرجم

(1) انظر: محمد سيد طنطاوي: أدب الحوار في الإسلام، (مصر: دار نهضة مصر، د.ط، 1997م)، ص (153 - 154).
(2) انظر: حمادة: آباء وأبناء، ص40.

بالحجارة: لك مني يا أبتِ السلام الذي لا يخالطه جدال أو أذى، ولك مني الوداع الذي أقابل معه إساءتك بالإحسان، وفضلاً عن كل ذلك المغفرة من ربي، إنه كان بي باراً كثير الإحسان»[1].

لقد أكمل إبراهيم خَطَّه المرسوم ونهجه المعلوم في مقابلة العنجهية والنخوة الجاهلية بالرفق واللين وسعة الصدر، وحُسن الخلق الذي كان دأب المؤمنين الصالحين، وخاصة مع الوالدين والأهل والأقربين، فقال: (سلامٌ عليك) لينهي خطابه لأبيه بهذه الكلمة الطيّبة التي تتضمن المعاني السامية النديّة. وانفضَّ اللقاء، ووَعَدَ إبراهيمُ أباه بما لَهُ مِنْ حقِّ الأبوة أنْ يستغفر له الله تعالى. ووَفَّى إبراهيم لأبيه بوعده، فكان يستغفر له ويدعو الله لهدايته. وجاء هذا الوعد من إبراهيم لأبيه بالاستغفار، نتيجة شعوره بالأمل في أنْ يتراجع أبوه عن موقفه ويرجع إلى الله، وليس نتيجة الشعور بأن القرابة تمثل امتيازاً يميز أباه عن غيره. ولذا فقد أعلن البراءة منه بعد وضوح موقفه تماماً، وظهور عداوته لله، ويأسه من إيمانه. وفي ذلك أُسْوةٌ للمتبعين، ومنهجٌ للمؤمنين إلى يوم الدين، وأنه لا موالاة بين المؤمنين والكافرين. قال تعالى:

(وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لأَبِيهِ إِلاَّ عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لأَوَّاهٌ حَلِيمٌ)[2].

ونحن في مجال الدعوة، نستطيع الإفادة من هذا الأسلوب في مواجهة عداوة الأشخاص الذين نرتبط بهم ببعض الروابط العاطفية من نَسَبٍ وغيره، حيث يمكننا شَحْنُ كلامنا معهم بالمشاعر العاطفية التي تُسهِّل المهمة بما يثير لديهم من أحاسيس عاطفية من جهة، ومن انسجام مع الأجواء الحميمة للكلام من جهة أخرى، دون الانجراف مع العاطفة لمصلحة الكفر والضلال. والأسلوب العاطفي في مثل هذا الأمر لا يشكل استجابة لحالة نفسية عفوية، بل يرتكز على منهج يعتبر العاطفة جزءاً منه، ويخضع لما يخضع له الأسلوب من مرونة ووعي وثبات.

وعلى ضوء هذا، نجد أنَّ من واجبنا إعطاء الأسلوب بعض القوة في حالات أخرى، تقتضي منَّا أنْ نواجه الآخرين بشدّة، إذا ما أرادوا استغلال الجانب العاطفي لأغراض في غير صالح الدعوة إلى الله، تماماً كما كان عليه الأسلوب الآخر لإبراهيم الذي أشرنا إليه، ليظل الأسلوب منسجماً مع خط الحكمة الذي يريد الله للدعوة أنْ تسير عليه. وقد نشعر في نهاية المطاف بالحاجة إلى خَلْق الأجواء الروحية في بعض المواقف، من خلال روعة

(1) طنطاوي: أدب الحوار في الإسلام، ص154.

(2) سورة التوبة: الآية 114.

المناجاة وخشوع الابتهال الذي يمارسه الداعية للتأثير النفسي على الآخرين، عندما يريد أنْ يغرس في نفوسهم مبادئ الدين وتعاليمه(1).

ثانياً: أدب إبراهيم –عليه السلام- في خطاب ابنه

إذا كان موقف إبراهيم-عليه السلام- مع أبيه يُمثِّل سُمُوَّاً في الأدب من جانب إبراهيم، وسوءاً في الردِّ من جانب أبيه. فإنَّ موقفه مع ولده إسماعيل يُمثِّل أدباً متبادلاً بين الطرفين. كيف لا؟ وإسماعيل-عليه السلام- هو رفيقُ أبيه في مهمته الرسالية وفي ابتهالاته الروحية، كما هو رفيقه في حياته العامة، كابْنٍ بارٍّ يرافق أباه ويعاونه في أمور الحياة. وهذا ما نفهمه من قوله تعالى:

﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ* رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾(2).

أما الموقف الذي سنتحدث عنه هنا، فهو ذلك الحوار القصير الذي دار بين إبراهيم-عليه السلام- وابنه إسماعيل في قصة الذبح التي وردت في سورة الصافات. قال تعالى:

﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ * رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ * فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَام حَلِيم * فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَام أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّابِرِينَ * فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ * وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلاء الْمُبِينُ * وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾(3).

على الرغم من قِصَر جُمل هذا الخطاب الدائر بينهما، إلا أنه في غاية التركيز، ويصوِّر الموقف تصويراً تاماً، ويتناول القضية من جميع جوانبها، إنه يصوِّر تجربةً بل موقفاً من أشدِّ المواقف صعوبة في حياة الإنسان، فقد رأى إبراهيم في المنام أنه يذبح ولده، وكانت هذه الرؤيا بمثابة وحي صادر من الله، عليه أنْ يقوم بتنفيذها، وهذا ابتلاء عظيم للاثنين معاً.

(1) انظر: محمد حسين فضل الله: الحوار في القرآن، (بيروت: دار الملاك، ط6، 1421هـ/2001م)، ص (264 - 265).

(2) سورة البقرة: الآيات (127 - 129).

(3) سورة الصافات: الآيات (99 - 107).

ولـن أقـف هنـا كثيـراً مـع تلـك المعانـي النفسـية العظيمـة التـي يوحـي بهـا هـذا الحـدث، ولكننـي سأسـلّط الضـوء علـى تلـك الكلمـات القليلـة التـي دارت بيـن الطرفيـن فـي ظـلٍّ هـذه الظـروف المشـحونة، فـي محاولـة لاسـتخلاص جوانـب أدب الخطـاب منهـا.

والممعن في النص القرآني السابق، يجد أنَّ هذا الأدب كان ظاهراً في اتجاهين:

الأول: الجوانب الأدبية في خطاب إبراهيم

1. التعبير بلفظ «يا بني»

استـخدم إبراهيـم -عليـه السـلام- فـي خطابـه لولـده تعبيـر «يـا بنـي» ، وهـو التعبيـر الـذي جـاء ليبـرز معنـى البنـوَّة مصحوبـة بالنـداء والتصغيـر الـدال علـى التحبـب، لِمَـا فـي هـذا التعبيـر -فـي هـذا الموقـف- مـن الوقـع البالـغ التأثيـر، وكأنَّ إبراهيـم قَبْـل أنْ يعـرض علـى ولـده هـذا الأمـر الفظيـع أراد أنْ يُنبهـه إلـى أنـه ليس قاسياً ولا مجـرَّداً مـن الرحمـة، ولكـنَّ شيئاً أقـوى مـن هـذا هـو الـذي جعلـه يعـزم علـى مـا يعـزم عليـه الآن، هـذا الشـيء هـو استجابته لإرادة ربـه[1].

ونفهـم مـن هـذا الموقـف ضـرورة التمهيـد بـكلام طيِّـب قبـل طـرح الموضـوعـات الصعبـة والخطيـرة. يقـول الشـيخ عبـد الفتـاح أبـو غـدة: «إذا اضطُـررتَ إلـى الإخبـار عـن أمـرٍ مكـروه، أو وقـوع حـادثٍ مُفْجِـع، أو وفـاة قريـبٍ أو عزيـزٍ علـى صاحبـك أو قريبـك، أو مـا شـابه ذلـك، فيَحسُـن بـك أنْ تُلطِّـف وَقْـع الخبـر علـى مـن تخبـره بـه، وتُمهِّـد لـه تمهيداً يُخفِّـف نـزول المصـاب عليـه، فتقـولَ فيمـن تُخبـر عـن وفاتـه مثـلاً: بلغنـي أنَّ فلانـاً كان مريضـاً مرضـاً شـديداً، وزادت حالُـه شِـدَّةً، وسـمعتُ أنـه توفـي رحمـه الله تعالـى» [2].

2. التعبير بلفظ «أرى»

قـال إبراهيـم لابنـه: (إِنِّـي أَرَى فِـي الْمَنَـامِ أَنِّـي أَذْبَحُـكَ). فاسـتخدم الفعـل المضـارع «أَرَى» دون رَأَيْـتُ، ليوحـي إلـى ابنـه بحضـور هـذه الرؤيـا حيـن كلامـه، فـإنَّ لفـظ المضـارع يـدل علـى تكـرار الرؤيـا كمـا يقـول البيضـاوي[3] والآلوسـي[4]. ووَرَدَ عـن مقاتـل أنـه قـال: رأى ذلـك إبراهيم-عليـه السـلام- ثـلاث ليـالٍ متتابعـات[5].

(1) انظر: عبد الحليم الحفني: أسلوب المحاورة في القرآن الكريم، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1985م)، ص(164 - 165).

(2) عبد الفتاح أبو غدة: من أدب الإسلام، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1985م)، ص(53 - 54).

(3) انظر: البضاوي: أنوار التنزيل، ج5، ص21.

(4) انظر: الآلوسي: روح المعاني، ج23، ص129.

(5) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج15، ص101.

وأيّاً كان عدد المرات، فإنَّ المضارع يدل على الحال المستمر، فكأنَّ إبراهيم يقول لابنه: إنه يا بني أمرٌ لازم واضح، ماثلٌ في نفسي كأني أراه الآن، وفي هذا شيء كأنه الاعتذار من إبراهيم لابنه، بأنه إنما يُقْدِم على ما يُقْدِم عليه، لأنه أمام أمرٍ قويٍّ غالب مسيطر.

3. عَرْضُه للأمر على ابنه بصيغة التخيير

بعد أنْ عَرَضَ إبراهيم الموضوع على ولده، خاطبه قائلاً: (فَانظُرْ مَاذَا تَرَى). فشاوره بذلك مع أنه أمر الله الذي يجب تنفيذه، لأن في هذه المشاورة إعلاماً له بما رآه، لكي يتقبله بثبات وصبر، وليكون نزول هذا الأمر عليه أهون، وليختبر عزمه وجَلَدَه[1].

فإبراهيم-عليه السلام- يعلم مدى التزام ولده بشرع الله، ويعلم أنه لا يمكن أنْ يتراجع عن الانقياد لأمرٍ طلبه الله عز وجل، لذا فإنه يعرض الموضوع على ولده في صيغة المشاورة لا في صيغة الأمر، وهذا من أدب إبراهيم مع ولده إسماعيل عليهما السلام.

الثاني: الجوانب الأدبية في ردِّ الابن الذبيح

1. التعبير بلفظ « يا أبت «

ردَّ إسماعيل على طلب والده بقوله: (يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ). وقد أشرنا سابقاً إلى ما في لفظ «يا أبتِ» من إظهار الاحترام والطاعة. وهذا اللفظ يوحي هنا بأنَّ المعنى المسيطر على إسماعيل هو طاعة أبيه، مهما كان الفعل، وأيّاً كان مصدر الأمر بالفعل، وكأنه يشير بذلك إلى تبادل العاطفة السامية النبيلة بين رحمة الآباء وطاعة الأبناء.

يقول الآلوسي: «ولَمَّا كان خطاب الأب: يا بني، على سبيل الترحُّم. قال هو: يا أبتِ، على سبيل التوقير والتعظيم» [2].

2. الاستجابة المطلقة بقوله: «افعل ما تؤمر»

يتضمن تعبير «افعل ما تؤمر» جانبين واضحين:

أحدهما: الحزم في الاستجابة، بمعنى أنَّ إسماعيل يستجيب لرغبة أبيه على بشاعة مظهرها، دون تردد أو إبطاء أو مراوغة، وإنما بكل الحزم والطاعة وسرعة الاستجابة بقوله: «افعل». ولو كان في نفسه شيء من تردد أو خوف، لأمكن أنْ يبطئ في الإجابة

---

(1) انظر: الآلوسي: روح المعاني، ج23، ص129.

(2) الآلوسي: روح المعاني، ج23، ص129.

حتى ولو بالمحاورة، أو إلقاء بعض الأسئلة والاستفسارات، ولو فعل لم يكن عليه بأسٌ ما دام سيستجيب، ولكنه لم يلجأ إلى شيء من ذلك.

والثاني: أنه يبين لأبيه أنَّ المعنى المسيطر عليه هو طاعته في كل ما يطلب، فهو منفِّذٌ لإرادته، مع صرف النظر عن أنَّ الله سبحانه هو الآمر أو غيره. ونلمح هذا المعنى في بناء الفعل للمجهول « تُؤْمَر»، فقد كان يمكن أنْ يقول له: افعل ما أمَرك الله به، ولكنه يتجاوز هذا، وكأنه يقول له: أنا مطيعٌ لك ولو لم أعرف من الذي أمرك بهذا. وليس في هذا تهويناً من طاعة إسماعيل لله، بل على العكس، فإنَّ ردَّه هذا يتضمن طاعته لله من بابٍ أوْلى، فالمؤمن الذي يَبْلُغ أنْ يقدِّم حياته طاعة لوالده، أوْلى أنْ يقدِّمها طاعة لربه[1].

كما أنَّ إطلاقه لنوع الفعل، يتضمن زيادة في الطاعة والاستجابة، فقد كان يمكن أن يقول: افعل الذبح، أو نحو ذلك، ولكنه يقول: افعل أيَّ شيء دون تحديد أو تقييد، وكأنه يقول: لو كان هناك ما هو أشدّ من الذبح وأُمرتَ به فافعله، فلم يخصص الذبح، وإنما أطلق الأمر مهما كان نوعه[2].

3. استعانته على تنفيذ الأمر بالصبر

بعد أنْ أعلن إسماعيل استجابته المطلقة لطلب أبيه، بَيَّن لوالده أنَّ موقفه عند التنفيذ سيكون الصبر، فقال: (سَتَجِدُنِي إِن شَاء اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ). وثَمَّة فارقٌ ذو أهمية بين مَنْ يستجيب وهو جَزِع، ومن يستجيب صابراً مطمئناً، فكلتاهما استجابة، وفي كلتيهما خير، ولكن شتَّان بين الخير في هذه وتلك. وإسماعيل يأبى إلا أنْ يَبْلُغ قمَّة الفضل في الأمرين، الاستجابة المطلقة لأبيه مهما كان نوع الفعل ومصدره، والصبر والاطمئنان عند تنفيذ هذا الفعل[3].

ويُلحظ هنا أنَّ إسماعيل -عليه السلام- قَرَنَ صبرَه على ما سيحصل معه بمشيئة الله، وفي الأسلوب الذي سَلَكَه في كلامه ما لا يخفى من سُموّ الأدب، حيث قدَّم مشيئة الله تعالى، واستعان به سبحانه في أنْ يجعله من الصابرين على هذا البلاء.

نستنتج مما سبق أن أسلوب الخطاب الذي دار بين إبراهيم وإسماعيل –عليهما السلام- يشكّل نموذجاً رائعاً في أدب الخطاب بين الأب وابنه. وحريٌّ بنا أن نقتدي بهذا الأسلوب الذي يعبّر عن علاقة متينة بين الوالد وولده.

---

(1) انظر: حفني: أسلوب المحاورة في القرآن الكريم، ص 167.

(2) انظر: المرجع السابق، ص(167 - 168).

(3) انظر: المرجع السابق، ص168.

خاتمة:

يجدر بنا في نهاية هذا البحث أنْ نلخّص أهم النقاط التي تم التوصّل إليها:

1. عُنـيَ القرآن الكريم بـأدب الخطـاب، باعتبـاره ضـرورة إنسـانية ومدخـلاً إلـى القلـوب المقفلـة، وسـبيلاً إلـى الإصـلاح والتغييـر.
2. جعـل الإسـلام للوالديـن مكانـة خاصـة، فحـث علـى التـأدّب معهمـا فـي الخطـاب والابتعـاد عـن كلّ مـا مـن شـأنه أنْ يـؤدي إلـى الإسـاءة إليهمـا.
3. وجّـه القرآن الكريم نحو الطريقـة المثلـى فـي تربيـة الأبنـاء، والقائمـة علـى الأدب فـي مخاطبتهم لإزالـة الحواجز بينهم وبيـن آبائهم.
4. مثّـل إبراهيـم -عليـه السـلام- نموذجـاً رائعـاً فـي أدب الخطـاب مـع أبيـه الكافـر آزر، ومـع ابنـه المؤمـن إسـماعيل-عليه السـلام-.
5. فـي الوقـت الـذي تلقّـى إبراهيـم مـن والـده سـوء الـردّ والجحـود، فإنـه تلقّـى مـن ابنـه إسـماعيل أدبـاً يتناسـب مـع سموّ النبـوة والرسـالة.
6. ضرب لنا إبراهيم –عليه السلام- مثلاً يُقتدى به في حياتنا اليومية.

قائمة المصادر والمراجع:

ابن أبي سلمى، زهير: ديوان زهير بن أبي سلمى، (بيروت: دار صادر).

ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، (بيروت: مؤسسة التاريخ، ط1، 1420هـ/2000م).

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله القرطبي: الكافي في فقه أهل المدينة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ).

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر: تفسير القرآن العظيم، (بيروت: دار الفكر، د.ط 1401هـ).

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني: سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).

أبو غدة، عبد الفتاح: من أدب الإسلام، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط2، 1413هـ).

آقبيق، غازي صبحي: آيات قرآنية: ومضات من القرآن الكريم (عرض وتحليل)، (دمشق: دار الفكر).

الآلوسي، أبو الفضل محمود: روح المعاني، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط3، 1409هـ/1989م).

البرسوي، إسماعيل حقي: روح البيان، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).

البيضاوي: أنوار التنزيل، تحقيق: عبد القادر عرفات حسونة، (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1416هـ/1996م).

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1410هـ).

حفني، عبد الحليم: أسلوب المحاورة في القرآن الكريم، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1985م).

حماده، فاروق: آباء وأبناء: ملامح تربوية في القرآن الكريم، (دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، ط1، 1418هـ/1997م).

حوى، سعيد: الأساس في التفسير، (القاهرة: دار السلام، ط5، 1419هـ/1999م).

الخطيب البغدادي ، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان، (الرياض: مكتبة المعارف، د.ط، 1403هـ).

الخطيب، عبد الكريم: التفسير القرآني للقرآن، (دار الفكر العربي، د.ط، د.ت).

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان: سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط9، 1413هـ).

الرازي، فخر الدين محمد بن محمد: مفاتيح الغيب، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت).

الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر: أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1989م).

سالم، عبد الله نجيب: نحو كلمة سواء وحوار كريم، (وزارة الأوقاف، ط1، 1405هـ/1985م).

السمين الحلبي، أحمد بن يوسف: عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق: محمد التونجي، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1414هـ/1993م).

الشهاب، أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر القضاعي: مسند الشهاب، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1407هـ/1986م).

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد: فتح القدير، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).

الصباغ، محمد بن لطفي: خواطر في الدعوة إلى الله، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1411هـ/1990م).

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد: المعجم الكبير، تحقيق: حمدي السلمي، (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط2، 1404هـ/1983م).

الطريحي، الشيخ فخر الدين: مجمع البحرين، (بيروت: دار الهلال، د.ط، 1989م).

طنطاوي، محمد سيد: أدب الحوار في الإسلام، (مصر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، د.ط، 1997م).

عبد الصمد، عبد الله محمد: خطاب الأنبياء، (القاهرة: مكتبة الزهراء، ط1، 1418هـ/1998م).

فضل الله، محمد حسين: الحوار في القرآن: (بيروت: دار الملاك، ط6، 1421هـ/2001م).

فضل الله، محمد حسين: تفسير من وحي القرآن، (بيروت: دار الملاك، ط2، 1419هـ/1998م).

القرشي، أبو بكر عبد الله بن محمد: مكارم الأخلاق، تحقيق: مجدي السيد إبراهيم، (القاهرة: مكتبة القرآن، ط2، 1411هـ/1990م).

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، (القاهرة: دار الشعب، ط2، 1372هـ).

مسلم بن الحجاج النيسابوري: الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

مقالة على الانترنت بعنوان «الملامح التربوية في مواعظ لقمان» انظر: http://www.islamona.org/mawaezlokman.htm زهير عبد الرحمن أتاسي

مقالة على الانترنت بعنوان: «في البدء كان الحوار». انظر: http://saaid.net/Doat/dali/18.htm الدالاتي، عبد العظيم

النسفي، عبد الله بن أحمد: مدارك التنزيل، (دون معلومات نشر).

هناد بن السري: الزهد، تحقيق: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، (الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، ط1، 1406هـ).

Politeness of Discourse between Fathers and Sons from a Qur'anic Perspective

(Prophet Ibrahim – Peace be Upon Him – as a Model)

Odeh Abed Abdullah

Faculty of Shariah - An-Najah National University

Nablus - Palestine

Abstract:

The Qur'an has emphasized the importance of addressing others politely as this has a very positive impact on the human soul and on building good relations between people. The Holy Qur'an asked sons and father to adhere to politeness when addressing each other due to the superior relation that connects them together. Prophet Ibrahim – peace be upon him – is a good example to follow in this context. The politeness in speech was his axiom with his Father Azzer despite his impiety, toughness, and faithlessness. He addressed his son Ismail –peace be upon him - in a similar way. Ibrahim's style in addressing his father and son is the best model for all the fathers and sons nowadays where the family relations weakened.

Keywords: Politeness, discourse, Prophets, Qur'an

الفيلسوف الإنكليزي توماس كارليل وقراءته في السيرة النبوية: عرض ونقد

سعيد محمد علي بواعنة

عبد الرزاق أحمد رجب

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة اليرموك

اليرموك - الأردن

تاريخ الاستلام: 2017-05-04 **تاريخ القبول: 2017-10-26**

ملخص البحث:

يستهدف هذا البحث دراسة ما قدمه الفيلسوف الإنكليزي توماس كارليل (1795م - 1881م) في قراءة السيرة النبويّة وذلك في المحاضرة الثانية من كتابه الأبطال، وعنوانها: (البطل في صورة رسول (محمد - الإسلام)، حيث عرّفت الدراسة بكارليل وكتابه، ونظريته في تفسير التاريخ، ثم عرَضت تحليلاً ونقدًا لمغالطاته في الجوانب المتعلقة بنقل أحداث السيرة النبويّة، ووصفها، وتحليلها، وصولًا إلى مغالطاته حول الإسلام عمومًا. وقد سلك الباحثان لتحقيق ذلك كلًّا من المنهجين الاستقرائي والنقدي. وتوصّلت الدراسة إلى أنّ كارليل لم يكن مُنصفًا في محاكمة موضوعات وقضايا السيرة النبويّة على نحو ما هو شائعٌ عنه في أوساط الباحثين والدَّارسين؛ فقد ظهر أنّه تأثر في فكرة كتابه ومنه جزء السيرة بمذهب جون كالفن الكنسي القائم على إعلاء شأن الفرد في العمل، وأهمية دوره في المنجز الحضاري. وأظهر البحث أنّ مديح كارليل للنبيّ -عليه الصلاة والسلام- لا يدل البتّة على تصديقه بنبوته، وإنّما هو من قبيل الاحترام الإنساني لشخصٍ له آثاره الإصلاحيّة في واقع النّاس، مع فصل هذه النظرة عن شخصيته النبويّة. واتضح بالبحث الدقيق أنّ الغلط الحاصل في نقل السيرة النبويّة، ووصفها من كارليل وغيره يرجع بالجملة إلى إقصاء الروايات الصحيحة لها، وتجاهل المراجع الأصيلة فيها، والتأويل الفاسد لنصوصها بالتأمل العقلي الذي يفتقر إلى الموضوعيّة العلمية.

الكلمات الدالة: كارليل، السيرة النبويّة، البطل.

المقدمة:

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة، والسلام على سيدنا محمّد بن عبد الله، وعلى آله، وصحبه أجمعين، وبعد:

فلمَّا كانت سيرة النبي -عليه الصلاة والسلام-تمثّل التطبيق الصحيح لنظام الإسلام عقيدة وشريعة، وأخلاقًا فقد اهتم المسلمون بأحداثها في جميع أمصارهم، وعصورهم ، نقلاً ورواية، وفقهًا وتحليلاً، ومدارسة، وتربية بعظاتها وأحكامها، وإنزالاً لدروسها على الواقع؛ لإصلاح المشكلات، والنهوض بالأجيال. ووجدت السيرة النبويّة آخرين من نِحلٍ وملل ومذاهب شتّى يقصدون دراستها، ونقدها، ويأتي في مقدمة هؤلاء الدّارسين المستشرقون والفلاسفة الغربيون الذين تنوعت دراساتهم للسيرة النبويّة، خاصة في فترات الالتحام العسكري مع المسلمين في عهود الفتوحات العثمانيّة، أو في فترات الضعف والانكماش التي عانى منها العالم الإسلامي حينما تسلطت عليه دول أولئك المستشرقين.

وبوجه عام فقد دارت دراسات الغربيين للسيرة النبوية في دوائر ثلاث: الأولى التعصب الديني والمذهبي المتمثل في إنكار الوحي والنبوة والرسالة، وهذه الدائرة هي التي تميز أغلبيتهم- والثانية :أولئك الذين نظروا للنبي -عليه الصلاة والسلام-على أنه مصلح اجتماعي حقق منجزات حضارية وتاريخية، مع فصل هذه النظرة عن الشخصية النبوية له، والثالثة :الذين تحلوْا بالموضوعيّة، ودرسوا السيرة بتجرد علميٍّ خلصوا منه إلى الإيمان والإسلام-وهم القلّة القليلة.

ومن الفلاسفة الأوروبيين الذين تجاوز تأثير كتاباتهم الدوائر المعرفية الغربية ليصل إلى الساحة العربيّة الفيلسوف الإنكليزي توماس كارليل حيث يعدّ لدى كثير من الباحثين من القلة الذين أنصفوا شخص الرسول -عليه الصلاة والسلام- في كتابه الأبطال، ولم يقع تحت تاثير الدوافع الدينيّة، أو السياسيّة لدولته. غير أنّ قراءة ما بين السطور يكشف كثيرًا من المغالطات التي وقع فيها الكاتب في النقل والتحليل، سواء ما يتعلق بشخص النبيّ عليه الصلام والسلام، أو الإسلام الذي بلغه للناس. ومن هنا جاءت هذه الدراسة لإيضاح حقيقة هذا الكاتب، وسبر ما في كتابه من مغالطات وبيان عوارها.

مشكلة الدراسة:

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن السؤال الآتي: كيف درس توماس كارليل السيرة النبويّة؟، ويتفرع عن هذا السؤال الأسئلة الآتية:

- ما حقيقة كتاب (الأبطال) الذي صنّفه كارليل؟

- ما المنهجيّة التي اتبعها كارليل في نقل وقائع السيرة النبويّة؟
- كيف تعاطى كارليل مع وصف أحداث السيرة وتحليلها؟
- هل كانت نظرة كارليل لقضايا الإسلام عمومًا نظرةً موضوعيّة؟

أهمية الدراسة:

تظهر أهمية هذه الدراسة من خلال الآتي:

- اعتماد كثير من الباحثين والدارسين في ميدان السيرة النبوية على ما كتبه كارليل.
- اعتقاد كثير من أهل العلم أن كارليل هو من المستشرقين الذين أنصفوا شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام.
- عدم توافر دراسة متخصصة تتناول هذا الموضوع.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق الآتي:

- إبراز حقيقة كتاب (الأبطال) الذي صنّفه كارليل.
- الوقوف على المنهجيّة التي اتبعها كارليل في نقل وقائع السيرة النبويّة.
- التعرّف على الآلية التي تعاطى بها كارليل مع وصف أحداث السيرة وتحليلها.
- إدراك التصور الحقيقي لنظرة كارليل حول قضايا الإسلام عمومًا في ضوء معيار الموضوعية العلميّة.

الدراسات السابقة:

لا توجد دراسة متخصصة – في حدود اطلاع الباحثيْن- تناولت ما قدّمه الفيلسوف الإنكليزي توماس كارليل في السيرة النبوية. غير أنّ الباحثيْن وقَفَا على دراسةٍ تناولت طرفًا من الموضع، وهي رسالة ماجستير بعنوان (السيرة النبوية في كتابات المستشرقين البريطانيين دراسة تاريخية نقدية لآراء توماس كارليل، توماس أرنولد، ألفريد جيوم) لأمل بنت عواض عبيد الثبيتي، حيث عرضت لخمسة مواضع من الجزء موضع الدراسة في كتابه الأبطال، وهذه المواضع هي: تاريخ ولادة النبي عليه الصلاة والسلام، وتحنثّه بغار حراء، ونبوته -عليه الصلاة والسلام-، وقصة بحيرا، وتشريع الجهاد، وقد تناولت هذه

المواضع بردود إجماليّة مختصرة[1]. وتمتاز دراستنا هذه بكونها تُعرّف بكتاب الأبطال لكارليل، وتكشف سرّ تمجيده لنظرية البطل، كما تستقصي وتستقرئ جميع المواضع المُشْكلة التي وردت في ثنايا سطور ما كتبه كارليل في قراءته ، وتحليله لأحد ووقائع السيرة النبويّة.

منهجية الدراسة:

استخدم الباحثان المنهجين الاستقرائي والنقدي، حيث تمّ استقراء جميع المادّة التي كتبها كارليل في الجزء المتعلق بقراءته في السيرة النبويّة من كتابه (الأبطال)، وتتبعها نقديًّا بأسلوب علميّ، وموضوعيّ.

خطة الدراسة:

تتكون الدراسة من مقدمة، وأربعة مباحث وخاتمة على النحو الآتي:

المبحث الأول: التعريف بـ (توماس كارليل وكتابه الأبطال).

المبحث الثاني: منهجية كارليل في نقل وقائع السيرة.

المبحث الثالث: الآلية التي تعاطى بها كارليل مع وصف أحداث السيرة وتحليلها.

المبحث الرابع: نظرة كارليل لقضايا الإسلام عمومًا.

الخاتمة وتضمنت أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

وأخيرا نسأل الله تعالى أنْ ينفع بهذا العمل، وأنْ يجعلَه في مِيزانِ حسناتنا يوم نلقاه وهو الهادي إلى سواء السبيل.

المبحث الأول: التعريف بـ (توماس كارليل وكتابه الأبطال)

المطلب الأول: التعريف بـ (توماس كارليل)

قلّة هي المصادر العربيّة التي تناولت شخصيّة الفيلسوف، والكاتب، والناقد الاجتماعي، والمؤرخ توماس كارليل، غير أنّ ترجمته ظاهرة في المصادر الغربيّة؛ فقد وُلِدَ توماس كارليل في قرية اكلْفيشن في اسكتلندا في سنة 1795م، في عهد الملكة فيكتوريا، لأبويْه

(1) انظر: أمل الثبيتي، السيرة النبويّة في كتابات المستشرقين البريطانيين دراسة تاريخية نقدية لآراء توماس كارليل، توماس أرنولد، ألفريد جيوم (رسالة ماجستير)، ص:135، ص:139/140، ص:144، ص:153.

جيمس كارليل، ومارجريت أيتكن كارليل.

لقد تأثرت حياة كارليل الشخصية، والفكريّة، والعمليّة بعد ذلك بالتنشئة التي لقيها في أسرته؛ إذ عايش فترات الكدح التي عاشها والده - وهو يعمل في البِناء، والزراعة، ثم تأثر فيما بعد في مواقفه، واتجاهات كتاباته بالمعتقدات الكالفينية(1)، التي آمن بها والده(2).

هذا وقد ظهرتْ آثار المذهب الكنسي لجون كَالفن في حياة أبيه، حيثُ وُصف بالإنسان المُتدين الذي اكتسبَ جزءًا من ثقافته، ومعرفته من الكتاب المقدس، وصار ينظرُ إليه موجًّها ومرشدا للآخرين. ووصف إضافة إلى ذلك، بالجدّ في العمل، والاعتدال، والزُّهد في الحياة(3).

وأما والدة كارليل فقد وُصفت بالحكمةِ، والإنصاف، والتقوى»(4).

نشأته العلمية:

بدأ تعليم توماس في البيت من قِبَلِ والديْه، ومن عمر الخامسة إلى التاسعة كان في مدرسة القرية، ومن التاسعة إلى الرابعة عشرة كان في مدرسة أنان جراجار حيث أظهر البَراعة في الرياضيات، وكان ذا تأسيس جيد باللغة الفرنسية واللاتينية، وفي نوفمبر 1809م انتقل إلى

(1) الكالفينية مذهب مسيحي بروتستانتي نسبة إلى جون كالفن (1509م - 1564م) ولد في نويون بفرنسا يوم 10 يوليو عام 1509، وكانت مدينته لها طابع كنسي، يسيطر عليها أسقفها وكاتدرائيتها، له كتاب (مبادئ الدين المسيحي). وصلت دعوته إلى اسكوتلندا عن طريق قساوسة من الشبان دربهم لمثل هذا الأمر؛ لحمل دعوته وإنجيله إلى بلدان أوروبا كفرنسا وإنجلترا وهولندا.

ول ديورانت، قصة الحضارة، ج:24، ص:205 وما بعدها.

من أهم مبادئ دعوته أن القانون الحقيقي لدولة مسيحية يجب أن يكون هو الكتاب المقدس، وأن القساوسة هم المفسرون الحقيقيون لذلك القانون، وأن الحكومات المدنية يجب أن تخضع لهذا القانون، وأن تدعمه كما يفسره رجال الدين.

ديورانت، قصة الحضارة، ج:24، ص:.228

(2) George Stade, Karen Karbiener, Christine L.Kruegor, ENCYLOPEDIA OF BRITISH WRITERS 19th AND 20th CENTURIES, Page: 71.

(3) «لم تقنع الكالفينيّة فقط بالوعظ؛ تمجيدًا للعمل، بل أكدت عليه، وعلى دوره، وألحت على ذلك؛ لأن الشيطان بالمرصاد للأيدي العاملة. كما أنها لم تشجع الإنفاق إلا في الضروريات من أجل حياة فاضلة؛ ولذلك حاربت البذخ والإسراف ومظاهر الترف في الكنائس»

كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ص:83.

(4) JAMES ANTHONY FROUDE, Thomas Carlyle AHistory of the First Years of his life, Page: 6 - 8.

أدنبره، والتحق بالجامعة[1]. وفي أدنبره عام 1818م درس علمَ المعادن، وهذا اضطره لدراسة اللغة الألمانية، والتي فتحت له آفاقًا واسعة من العمل، وكانت أحد أسباب ظهوره؛ حيث دخل مضمار الترجمة التي بدورها أثرت في نظرته إلى الطبيعة، واعتقاده بتفوقها، بل أكسبته الشعور بالطبيعة المقدسة للكون[2].وبعد عام 1818م أخذ يميل إلى الأدب، والفلسفة، والقانون، وفي عام 1834م فشل في الحصول على منحة لدراسة علم الفلك في جامعة أدنبره [3].

أعماله ومناصبه:

اشتغل كارليل مُدرسًا للتربية الرياضية عام 1814م، ثم صار بعد ذلك رئيس مدرسةٍ، لكنه بعد خمس سنوات ترك مهنة التعليم عام 1817م، ساخطًا عليها غير مبالٍ بموقف أسرته المعارض لهذا الموقف، وفي عام 1865م اختير كارليل رئيسًا لجامعة أدنبره، والتي تلقى فيها بواكير تعليمه الجامعي[4].

آثاره ومصننفاته:

حقق توماس كارليل نجاحًا جزئيًا في بداية مسيرته في كتابة المقالات الأدبيّة، ونُشر له في مجلة لندن حياة ستشللير عام 1823م، وله أيضًا كتاب سارتون إيسارتوس الذي نُشر في مجلة فرنسيس عام 1933م. وفي عام 1835م ظهر كتابه الذي نال به المديح وهو الثورة الفرنسية[5]، ومن أشهر أعماله أيضًا كتاب الأبطال الذي صدر عام 1840م[6].

حاز توماس كارليل على الثناء؛ حيث وصف بأنه واحد من أكثر الكُتّاب تأثيرًا في القرن التاسع عشر، وأنه أحد الفلاسفة الاجتماعيين البارزين[7]. وبالغ بعضهم في كيل المديح له حتى عدّه "نبيًّا وطنيًّا في المجال الاجتماعي والأخلاقي، والمسائل السياسية»[8].

(1) Stanley Kunitz, Howard Haycraft, British Authors of the Nineteenth Century, Page:115.

(2) Stade, Karbiener, L.Kruegor , ENCYLOPEDIA OF BRITISH WRITERS 19th AND 20th CENTURIES, Page:71.

(3) Kunitz: Haycraft, British Authors of the Nineteenth Century, Page:116.

(4) Stade, Karbiener, L.Kruegor , ENCYLOPEDIA OF BRITISH WRITERS 19th AND 20th CENTURIES, page:71

(5) Kunitz: Haycraft, British Authors of the Nineteenth Century, Page:116.

(6) نجيب العقيقي، المستشرقون، ج:2، ص:53.

(7) FROUDE, Thomas Carlyle AHistory of the First Years of his life, Page:10

(8) Stade, Karbiener, L.Kruegor , ENCYLOPEDIA OF BRITISH WRITERS 19th AND 20th CENTURIES, Page:71.

وقيل فيه أيضًا: «كارليل عبقري، ومتعدد الجوانب؛ حيث إنه عكس الحياة الوطنية في كل النقاط، وقد حمل جيل الشباب كاملاً إلى العالم المثالي. نعتقد أنه لا يوجد كاتب إنجليزي عمل أكثر منه لتنقية أفكارنا في الحياة...» [1].

وامتدح كذلك في الساحة العربيّة، حيث علّق معرّب الكتاب (الأبطال) على الفصل الذي خصصه للنبي محمد -عليه الصلاة والسلام- قائلًا: «فحقٌّ على عصبة الإسلام جميعًا أن تشكر لذلك البطل الجليل هذه اليد البيضاء، والمنّة الغرّاء، ولعَمري لو أنّهم نصبوا له على كلّ مئذنة تمثالًا، أو زيّنوا باسمه جدران المساجد، وخطب المنابر لمَا كانوا في أداء واجبه إلا مُقصرين، وعن القيام ببعض حقّه عاجزين»[2]. ومع تثمين موقفه عند بعضهم من النبي -عليه الصلاة والسلام-على العموم، فقد وجد من هؤلاء من يعتذر له من موقفه من القرآن الكريم بعد أن وصفه بأنه بلبلة ثقيلة ومحيّرة، وساذج ومُجْدب، وجافّ غير ناضج، وهو سُخفٌ لا يُطاق[3]. يقول محمود زقزوق: «ولا نريد أن نتجنى على كارليل ونقول إنّه تعمد الإساءة للقرآن. ثم نحَا باللائمة على أمرين قادا كارليل لهذا الموقف السلبي من القرآن، وهما: الأول: الموقف الغربي العام من القرآن والذي يقوم على أنه من تأليف محمد، ولم يرغب كارليل بأن يشذّ عن هذه القاعدة، والثاني: الترجمات السيئة للقرآن التي تعطي مثل هذا الانطباع الذي تحدث عنه كارليل»[4]. وانتقد الأستاذ محمود زقزوق توماس كارليل بأنه كان يبالغ في اتجاهه نحو عبادة القوة، وفي معارضته "النظام الديمقراطي"؛ حيث كان ينادي بضرورة الحكومة القوية التي يجب أن لا يشارك فيها الشعب[5][6].

وفاته: توفي في الرابع من فبراير سنة 1881م، ودفن في قريته اكلْفيشن [7].

---

(1) Kunitz, Haycraft, British Authors of the Nineteenth Century, Page:118.

(2) توماس كارليل، الأبطال، عرّبه محمد السباعي، ص: (م).

(3) انظر: كارليل، الأبطال، ص:84.

(4) محمود زقزوق، الإسلام في تصورات الغرب، هامش ص:154.

(5) Kunitz: Haycraft, British Authors of the Nineteenth Century, Page:118.

(6) يقول كرين برينتون: «لا يهتم الكالفينيون، ولا تشغلهم هموم الديمقراطيّة المتعلقة بالحريّة الفرديّة» برينتون، تشكيل العقل الحديث، ص:110.

(7) Kunitz: Haycraft, British Authors of the Nineteenth Century, Page:118.

المطلب الثاني: التعريفُ بكتاب (الأبطال)

صدر هذا الكتاب عام 1840م- في عهد شهد انتشار الاستعمار البريطاني في بعض الدول الإسلامية، وبدء الأنشطة التنصيرية المنظَّمة من قِبل عدَّة جمعيات إرسالية. وتزامنتْ هذه التطورات مع وقوع العديد من المصادر العربية للسِّيرة في متناول الأوروبيين، والإنجليز؛ فأصبحَ من الضروريِّ إعادةُ النظر في الأساليب المتَّبعة حتى ذلك الوقت في معالجة السيرة. وفي سلسلة المحاضرات التي ألقاها توماس كارليل في السَّنة الآنفة الذكر، فإنه قد أشار إلى اتجاه جديد -وهو يتحدث عن الأبطال، وعبادة البطل في التاريخ؛ إذ كان مفاد قوله: «إن محمدًا (عليه الصلاة والسلام) كان مُخْلِصًا في اعتقاده أنه نبي، وإنْ كان مُخطئًا في هذا الاعتقاد. ومنذ ذلك الوقت بدأ الكتاب الأوروبيون يشيرون إلى إخلاص النبي -صلى الله عليه وسلم-، ولو لم يتركوا ادعاءَ الخداع تمامًا»[1].

لقد تأثر كارليل بنتائج الحَركات التنويرية الفكرية التي حَفِل بها القرن السادس عشر الميلادي، والتي كان يَغلب عليها الاعتقاد بأنَّ الإنسانَ هو مقياس كل شيء، وأنه مركز الكون، وأنَّه المَخلوق المتميز المدعو إلى تجسيد إرادة الله على الأرض؛ وذلك بفضل العقل، والنعمة الإلهية[2]. ولم يكن النهضويون يعتقدون بأنّ لله تدخُّلاً في التاريخ، أو أن إرادة الله تُعرقلُ حرية الإنسان أو تحدُّ منها؛ لأنهم كانوا يعتقدون بأنَّ الإنسان طيّب في أعماقه، وحرٌّ، ومسؤول، وعليه فلا يمكن أن يفعل شيئًا مُضادًا للإرادة الإلهية التي تمثلُ الخير المطلق[3].

إنَّ التاريخ في رأي كارليل هو:«عبادة الأبطال؛ خاصة أولئك الذين يقودون الأمم، ويشكِّلون الإمبراطوريات»[4]، وقد عبّر بلسانه عن هذا قائلًا: «في اعتقادي أنّ التاريخ العام تاريخ ما أحدث الإنسان في هذا العالم، إنما هو تاريخ من ظهر في الدنيا من العظماء، ومنهم الأئمة، وهم المُكَيِّفون للأمور، وهم الأسوة، والقدوة، وهم المُبدعون لكُلِّ ما وفق إليه أهل الدنيا، وكُلّ ما بلغه العالم، وكل ما تراه قائمًا في هذا الوجود كاملًا مُتقنًا. فاعلم أنه نتيجة أفكار أولئك العظماء الذين اصطفاهم الله، وأرسلهم إلى الناس؛ ليؤدي كلٌّ ما ناطته به القدرة الإلهية من الخير، فرُوحُ تاريخ العالم إنّما هو تاريخ أولئك الفُحول»[5].

---

(1) محمد مهر علي، الاهتمام بالسيرة النبوية باللغة الإنجليزية عرض وتحليل، ص:22.

(2) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط1، ص:77.

(3) المرجع السابق، ص:78.

(4) ديورانت، قصة الحضارة، (ملحق عن عصر نابليون)، ص:224.

(5) كارليل، الأبطال، ص:1.

ولهذا قسّم كتابه (الأبطال) -الذي هو في أصله سلسلة من المحاضرات - إلى ستة أنماط في البطولة، وكُلُّها تدور حول بطل في مجالٍ، ومضمار غير مجال ومضمارِ صاحبه، على النسق الآتي:

1. البطل في صورة إله.
2. البطل في صورة رسول (محمد والإسلام).
3. البطل في صورة شاعر.
4. البطل في صورة قسيس .
5. البطل في صورة كاتب.
6. البطل في صورة ملك.

هذا وقد بدا كارليل متأثرًا في كتابه هذا بالمذهب الكالفيني والذي يركز على "أهمية الفرد كروح خالدة؛ بل إنّ عقيدته تقومُ على أنَّ الكالفيني كفرد فقط، وليس كواحد من جمهور النّاس، يمكنه أن ينمي إدراكهُ ووعيه بالرّبّ»[1]. ووفق تفسير التاريخ القائم على الفَرد إنَّما هو تعطيل لدور الدين، وللمَجْموع في الأحداث التاريخية، والمُنجَزات الحَضَارية، وحصر تغيُّرات التاريخ على الواحد المُتميز من الناس. فكارليل لا يَعُدُّ أثرًا لمجموع البشرية؛ "لأنّها بذاتها لا يمكنها أن تكون قادرة على الخَلق الإبداعي؛ فلا بدّ لها من أن تنتظر مجيء بطلٍ، يُعيّن لها بداية حياة جديدة، ويجعلها مدركة لمصيرها. وهذا يعني ضمنًا أنَّه يعتبرُ الإصلاحات الدينية، والسياسية مُنجزًا من مُنجزات أولئك الرجال العُظماء، الذين يعرفونَ كيف يُحرِّكون هذهِ الجموع»[2].

وقد كان لاتجاه كارليل في تفسير التاريخ وفقَ نظريةِ البطولة، وتمجيدهِ (الفردية) أثرهُ في الساحة الفكريّة العربيّة؛ حيث تأثر بهذا كثيرًا الكاتب عباس العقَّاد بما اشتهر فيه باسم (العبقريات)، وهو الذي وصف كارليل بـ(الكاتب الإنجليزي العظيم)[3]. يقول العقاد في كتابه)عبقرية محمد): «وتساءلنا –في ندوة أدبيّة- ما بالنا نقنع بتمجيد كارليل للنبي، وهو كاتب غربيٌّ لا يفهمُه كما نفهمهُ، ولا يعرفُ الإسلام كما نعرفُهُ. ثم سألني بعض الإخوان،

---

(1) برينتون، تشكيل العقل الحديث، ص:111 باختصار.

(2) إبراهيم العريس، الأبطال لكارليل هم أفراد متميزون يستحقون تاريخًا خاصًا، جريدة الحياة اللبنانية، 26/8/2014م.

(3) عباس العقاد، عبقرية محمد، ص:5.

ما بالك أنت يا فلان لا تضع لقرَّاء العربيّة كتابًا عن محمد على النمط الحديث؟ فقلتُ: أفعل» [1].

وحول استخدام العقاد لمصطلح (العبقرية)، الذي يتمحور حول الفرديّة شأنُهُ في ذلك شأن وصف (البطل)- يُعلِّق الأستاذ أنور الجندي على هذا قائلاً: «والأستاذ العقاد يبدأ عمله بمنطلق غربي مَحضٍ - هو فكرةُ العبقرية التي تداولتها كتاباتُ الغربيين ... ويسحَب هذا الوصف على النبيِّ المؤيّد بالوحي، وعلى العظماء من الصحابة، دون تفرقة واضحة، بين النبيِّ، والصحابي»[2].

المبحث الثاني: منهجية كارليل في نقل وقائع السيرة.

لقد وقع الفيلسوف الإنكليزي توماس كارليل في مغالطات عديدة في جانب نقل وقائع السيرة النبويّة، بصورة تدلُّ على قصورٍ علمي واضح منه في هذا المقام وفيما يأتي، بيان ذلك، وتفنيده.

أولًا: دعواهُ أنَّ العرب تزعُم أنَّ زمزم خرجت من تحت أقدام هاجر، وابنها إسماعيل فيضًا من الله وشفاء. قال كارليل عن زمزم: « والعربُ تزعم أنها انبَجَست تحت أقدام هاجر، وإسماعيل فيضًا من الله وشفاء»[3]

قلنا: إنَّ الأمر ليس كما يدعيه، وإنما هو إخبار بوحي إلهي للنبي -عليه الصلاة والسلام-؛ فقد أخرج الإمام البخاري في صحيحه عن عبدالله بن عباس -رضي الله عنهما- قال: قال النبي -عليه الصلاة والسلام-:«فَلَمَّا أَشْرَفَتْ (يعني:هاجر) عَلَى الْمَرْوَةِ سَمِعَتْ صَوْتًا فَقَالَتْ: صَهٍ ؛ تُرِيدُ نَفْسَهَا، ثُمَّ تَسَمَّعَتْ، فَسَمِعَتْ أَيْضًا، فَقَالَتْ: قَدْ أَسْمَعْتَ إِنْ كَانَ عِنْدَكَ غِوَاثٌ، فَإِذَا هِيَ بِالْمَلَكِ عِنْدَ مَوْضِعِ زَمْزَمَ، فَبَحَثَ بِعَقِبِهِ أَوْ قَالَ: بِجَنَاحِهِ حَتَّى ظَهَرَ الْمَاءُ، فَجَعَلَتْ تُحَوِّضُهُ... »[4].

وأمّا الدليل على أنّ زمزم فيض من الله وشفاء فما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه من حديث أبي ذر رضي الله عنه، أنّ النبي -عليه الصلاة والسلام- قال له -يوم أن أعلن

---

(1) المرجع السابق، ص:6.

(2) أنور الجندي، جيل العمالقة والقمم الشوامخ في ضوء الإسلام، ص:37، وانظر الرد عليه حول فكره في (أوليّة الفرد في التاريخ، وأحقيّته كمحرك له) ص:386.

(3) كارليل، الأبطال، ص:63.

(4) محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح. كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: {واتَّخَذَ اللهُ إبراهيمَ خَلِيْلًا} [النساء:125]، ج:3، ص:1227، حديث رقم 3184.

إسلامهُ بين يديه: «إِنَّهَا مُبَارَكَةٌ ، إِنَّهَا طَعَامُ طُعْمٍ»[1]. وأخرج الإمام البيهقي في شعب الإيمان بإسناد صحيح عن ابن عباس موقوفًا «زَمْزَمُ خَيْرُ مَاء يُعْلَمُ؛ طَعَامُ طُعْمٍ، وَشِفَاءُ سُقْمٍ»[2]..

قلنا : إنَّ هذا الحديث الموقوف له حكم الرفع ؛ فهو ممَّا لا يقال بالرأي، بل بالوحي.

ثانيًا: زعمه أن والد النبي -عليه الصلاة والسلام- توفي عقب ولادته.قال كارليل:«وكان من أُسرة هاشم من قبيلة قريش. وقد مات أبوه عَقِبَ مَولده»[3].

قلنا: إن هذا الكلام في شأن والد النبي -عليه الصلاة والسلام-غيرُ صحيح؛ إذ إنَّ كل من كتبَ في السيرة النبوية يُرجِّح أن والد النبي توفيَ، والنبي -عليه الصلاة والسلام- لا يزال جنينًا في بطن أمّه[4]. وقد أخرج الحاكم في مستدركه بإسناد صحيح من حديث قيس بن مَخْرَمَةَ -رضي الله عنه- قال:«توفي أبوه وأمّه حُبْلى به»[5]. قال ابن القيم:« واختُلف في وفاة أبيه عبد الله، هل توفي ورسول الله -عليه الصلاة والسلام- حَمْلٌ، أو توفي بعد ولادته؟ على قولين: أصحهما: أنه توفي ورسول الله -عليه الصلاة والسلام- حَمْلٌ. والثاني: أنه توفي بعد ولادته بسبعةِ أشهر»[6].

ثالثًا: تناقض كارليل في تاريخ ولادة النبي -عليه الصلاة والسلام- فقال:عام 580م، وقال مرة: 567م.

قال كارليل:«وكان بين هؤلاء العربِ التي تلك حالهم أنْ وُلد الرجل محمد (عليه السلام) عام 580 ميلاديّة»[7]. وقال في موضع آخر وهو يتحدث عن الهجرة إلى المدينة: «ومن هذه الهجرة يبتدئ التاريخ في المَشرق، والسنة الأولى من الهجرة توافق 622 ميلاديّة، وهي السنة الخامسة والخمسون من عمر محمد»[8].

---

(1) مسلم بن الحجاج النيسابوري، الجامع الصحيح، د.ط، ج:7، ص:1919، حديث رقم 2473.

(2) أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان، ج:6، ص:32، حديث رقم 3835.

(3) كارليل، الأبطال، ص:65.

(4) انظر: عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، ج:1، ص:264. و محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ج1، ص: 99.

(5) محمد بن عبدالله الحاكم، المستدرك على الصحيحين، ج:2، ص:661، حديث رقم 4191. قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم»، وقد أقرّه الذهبي في التلخيص فقال: «على شرط مسلم».

(6) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ج:1، ص:76.

(7) كارليل، الأبطال، ص:65.

(8) المرجع السابق، ص:78.

قلنـا: إنَّ مُقتضـى كلامـه الثانـي أنَّ ولادة النبـي -عليـه الصـلاة والسـلام-كانت عـام 567 ميلاديّـة. وهـذا خـلاف التاريـخ الأول، وهـو 580 ميلاديّـة. وبالنظـر لهـذه المسـألة فـي كتـب السيرة والتأريخ لـم يَذكـر أهـل العلـم أيًّـا مـن التاريخيْـن، وإنمـا الثابـت المعتمـد أنّـه ولـد فـي عـام الفيـل، وهـو يوافـق حوالـي 571 ميلاديّـة[1]. هـذا وقـد وقـع فـي الموسـوعة البريطانيـة الـكلام الآتـي:

“however, for the military expedition that he led northward against the city of Mecca in the same year as Muhammad’s birth, in about 570”[2].

وترجمتـه: «كانـت الحملـة العسـكرية التـي قادهـا أبرهـة الأشـرم شـمالا ضـد مدينـة مكـة المكرمـة فـي نفـس العـام الـذي ولـد فيـه النبـي محمـد، حوالـي 570م».

رابعًـا: زعمـه أنّ عمـر النبـي -عليـه الصـلاة والسـلام- حيـنَ وفـاة جـدِّه عبدالمطلـب لـم يتجـاوز العاميـن.

قـال كارليـل فـي مَعـرض حديثـه عـن عبـد المطلـب:« وكان يقـول: ينبغـي أن يُحسَـنَ القيـامُ علـى ذلـك الصبـيِّ الجميـل الـذي قـد فـاق سـائر الأسـرة، والقبيلـة حسـنًا، وفضـلًا. ولمّـا حضـرت الشـيخَ الوفـاةُ والغـلام لـم يتجـاوز العاميْـن، عَهـد بـه إلـى أبـي طالـبٍ أكبـر أعمامـه...» [3].

قلنـا: إن المعتمـد عنـد علمـاء السـيرة أنّ عمـرَ النبـيّ -عليـه الصـلاة والسـلام- حيـن وفـاة جـدّه عبـد المطلـب لـم يكـن عاميْـن، بـل ثمانيـة أعـوام. نقـل ابـن هشـام عـن محمـد بـن إسـحاق صاحـب السـيرة قـال: «حدثنـي العبـاس بـن عبـد الله بـن مَعبـدِ بـن عبـاس عـن بعـض أهلـه، أنَّ عبـد المطلـبِ توفـي ورسـول الله -عليـه الصـلاة والسـلام-ابن ثمـانِ سـنين» [4].ومـن جهـةٍ أخـرى فـكلامُ كارليـل متنـاقضٌ مـع بعضـه؛ فكيـف يكـون ابـنُ العاميـن فائقًـا سـائرَ القبيلـة حسـنًا وفضـلًا، وهـل الطفـل الرضيـع ابـن العاميْـن يَظهـر لـه فضـل؟!.

خامسًـا: زعـم كارليـل أنّ النبـي -عليـه الصـلاة والسـلام- كان يعتـزل النـاس فـي شـهر رمضـان، وأنّـه اصطحـبَ معـه خديجـة قريبًـا مـن غـار حـراء فـي العـام الـذي أوحـي إليـه فيـه.

قـال كارليـل عـن النبـي -عليـه الصـلاة والسـلام-: «فلمّـا كان فـي الأربعيـن مـن عمـره

---

(1) انظر: محمد بن يوسف الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، ص:83.

(2) Robert P. Gwinn, Chairman ,Board of Dirrectors Peter B. Norton, President Philip W.Goetz,Editor in Chief ,The New Encyclopedia Britanica, V:1, P:36.

(3) كارليل، الأبطال، ص:65 - 66.

(4) ابن هشام، السيرة النبوية، ج:1، ص:307، وانظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج:1، ص:119.

-وقد خلا إلى نفسه في غار بجبل حراء قُرب مكة شهرَ رمضان؛ ليفكر في تلك المسائل الكبرى، إذا هو قد خرج إلى خديجة ذات يوم، وكان قد استصحبها ذلك العام، وأنزلها قريبًا من مكان خلوته»[1].

قلنا: إنّه لم يثبت في روايات السيرة الصحيحة أنّ النبي -عليه الصلاة والسلام-كان يخلو في غار حراء في شهر رمضان على وجه التحديد. والثابت الصحيح بدون تسمية الشهر، فقد أخرج البخاري في بدء الوحي من حديث عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت: ... ثم حُبِّب إليه الخَلاء، وكان يخلو بغار حراء، فيتحنثُ فيه - وهو التعبد - الليالِيَ ذواتِ العدد قبلَ أنْ ينزِعَ إلى أهْلِهِ، ويتزوَّد لذلك، ثم يرجِعُ إلى خديجة؛ فيتزودُ لِمثلِهَا حتى جاءهُ الحقُّ وهُو في غار حراء...» [2]

أمّا بالنسبة لاصطحابه -عليه الصلاة والسلام- زوجه خديجة -رضي الله عنها- فلا يثبت، وليس عليه دليل، بل سياق قصة بدء الوحي في حديث أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- آنفة الذكر يدلُّ على رجوعه إلى بيته في مكة؛ وذلك في قولها: « قبل أن ينزع إلى أهله، ويتزوَّدَ لذلك ثمَّ يرجعُ إلى خديجة؛ فيتزوَّدُ لمِثلِها»، ثم أيّ منطق هذا أن يقيم هو في الغار، وزوجته في الخلاء على مقربة منه؟!

سادسًا: وفاة خديجة -رضي الله عنها- مع بدء الوحي والرسالة. قال كارليل: «ولم يكُ بعد الأربعين أنْ تحدث برسالةٍ سماويّة، ومن هذا التاريخ تبتدئ حوادثُه، وشواذُّه -حقيقة كانتْ أو مختلقة، وفي هذا التاريخ توفيت خديجة»[3].

قلنا:إن الثابت في السيرة النبويّة الصحيحة أنّ خديجة -رضي الله عنها- أدركَتْ من النبوة عشرة أعوام، وأنها توفيت في العام العاشر من البعثة النبوية، وهو العام الذي وقع فيه حصار قريش لبني هاشم. أخرج ابن سعد في طبقاته بإسناد صحيح من طريق محمد بن عبدالله بن مسلم عن أبيه أنه قال: «تَزَوَّجَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- سَوْدَةَ فِي رَمَضَانَ سَنَةَ عَشْرٍ مِنَ النُّبُوَّةِ بَعْدَ وَفَاةِ خَدِيجَةَ»[4].

سابعًا: أن خديجة -رضي الله عنها- أصغت إلى النبي -عليه الصلاة والسلام- بدهشة وشكّ وهو يُخبرها عن الوحي.قال كارليل: «ويخيّل إلينا أنّ الصالحة خديجة أصغتْ إليه

(1) كارليل،الأبطال، ص:72.

(2) البخاري، كتاب الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم،ج:1،ص:4،حديث 3.

(3) كارليل، الأبطال، ص:69.

(4) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج:8، ص:53 حديث رقم 9888، وانظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج:2، ص:264.

في دهشة وشك، ثمّ آمنتْ...»[1].

قلنا: إنّ تكهُّن كارليل ووصفه لردة فعل خديجة -رضي الله عنها- من الدهشة والشكّ يردّه ما وقع في حديث بدء الوحي؛ ذلك أن النبي -عليه الصلاة والسلام- أخبرها بما حصل له، وأنه خشي على نفسه، وأنها أخذتْ تُطمئنه، وتسكّن له نفسه بتعدَاد مناقبه الفاضلة، وخصاله الحميدة أمامه. ثم أخذت بيده -عليه الصلاة والسلام-إلى ابن عمها ورقة بن نوفل لمزيد طمأنة له؛ لمَا كان عنده من درايةٍ بما عند أهل الكتاب. ففي حديث عائشة -رضي الله عنها- قالت: « فَزَمَّلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ، فَقَالَ: يَا خَدِيجَةُ- وَأَخْبَرَهَا الْخَبَرَ -(لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي). فَقَالَتْ لَهُ: كَلَّا. وَاللَّهِ لَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا؛ إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَصْدُقُ الْحَدِيثَ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ.فانْطَلَقَتْ بِهِ خَدِيجَةُ حَتَّى أَتَتْ بِهِ وَرَقَةَ بْنَ نَوْفَلِ بْنِ أَسَدِ بْنِ عَبْدِ الْعُزَّى ابْنَ عَمِّ خَدِيجَةَ - وَكَانَ امْرَءًا تَنَصَّرَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعِبْرَانِيَّ؛ فَيَكْتُبُ بِالْعَرَبِيَّةِ مِنْ الْإِنْجِيلِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكْتُبَ...»[2].

ثامنًا: مواجهة النبي -عليه الصلاة والسلام- في الدعوة السريّة جمودًا وسخريّة وقلة من آمن به. قال كارليل: «وجعل يذكر رسالته لهذا ولذاك، فما كان يُصادف إلا جمودًا وسخرية حتى إنه لم يؤمن به في خلال ثلاثة أعوام إلا ثلاثة عشر رجلاً »[3].

قلنا: إنّ كلام كارليل فيه مجازفة غير منطقيّة؛ ذلك أنّ الدعوة السريّة إّنما اقتصرت منه -عليه الصلاة والسلام-على خاصّة من يثق بهم مثل زوجه خديجة، ومولاها زيد بن حارثة، وصديقه أبي بكر، وابن عمّه علي -رضي الله عنهم- أجمعين. وأيضًا مثل أولئك الستّة – من العشرة المبشرين بالجنّة- الذين جاء بهم أبوبكر الصديق -رضي الله عنه- في أول إسهام له بعد إسلامه[4]. أمّ بالنسبة للعدد فقد كانوا في دار الأرقم بن أبي الأرقم -رضي الله عنه- زهاء أربعين رجلاً سوى النساء اللاتي بلغ عددهنّ عشرة وذلك قبل الجهر بالدعوة وإسلام عمر -رضي الله عنه- وليس ثلاثة عشر رجلاً[5] كما يدّعي كارليل.

تاسعًا: نقله عن عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت: «أراكَ تحبني أكثر مما كنتَ تحبها».

---

(1) الأبطال، ص:75.

(2) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ج:1، ص:4، حديث رقم 3.

(3) كارليل، الأبطال، ص:75.

(4) انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج:2، ص:90/91.

(5) انظر: الطبقات الكبرى، ج:3، ص:269 حديث رقم 3771.

قال كارليل: «هذه السيدة البارعة الجمال، والفَطِنة سألته ذات يوم: «ألستُ الآن أفضلَ من خديجة؟ لقد كانت أرملةً مسنّة قد ذهب جمالُها، وأراكَ تحبني أكثرَ مما كنتَ تحبها»[1].

قلنا: إنّ هناك خللًا وعدم دقة في النقل من كارليل، وكان يلزم منه وهو يقتبس أن يحافظ على سلامة ما ينقله. والصواب في نقل الرواية ما أخرجه الشيخان في الصحيحين من حديث عائشة -رضي الله عنها- قالت: «اسْتَأْذَنَتْ هَالَةُ بِنْتُ خُوَيْلِدٍ أُخْتُ خَدِيجَةَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ -عليه الصلاة والسلام-؛ فَعَرَفَ اسْتِئْذَانَ خَدِيجَةَ، فَارْتَاعَ لِذَلِكَ. فَقَالَ:اللَّهُمَّ هَالَةَ! قَالَتْ: فَغِرْتُ.فَقُلْتُ: مَا تَذْكُرُ مِنْ عَجُوزٍ مِنْ عَجَائِزِ قُرَيْشٍ حَمْرَاءِ الشِّدْقَيْنِ، هَلَكَتْ فِي الدَّهْرِ، قَدْ أَبْدَلَكَ اللَّهُ خَيْرًا مِنْهَا»[2].

عاشرًا: زعم كارليل أنَّ النبيَّ -عليه الصلاة والسلام- جهر بالدعوةِ حيثُ عمل مأدبة لأربعينَ من قرابتهِ، وإنَّ عليًا -رضي الله عنه- وقف إلى جانبه في ذلكَ المقام، وكان عمرهُ ستة عشر عامًا.

قال كارليل: «وبعد هذه السنين الثلاث آدب مأدبة لأربعين من قرابته، ثم قام بينهم خطيبًا فذكر دعوته، وأنه يريد أن يذيعها في سائر أنحاء الكون، وأنّها المسألة الكبرى، بل المسألةُ الوحيدة. فأيُّهم يمدُّ إليه يده، ويأخذ بناصره؟ وبينما القوم صامتون حيرةً، ودهشة وثب عليٌّ –وكان غلامًا في السادسة عشرة، وكان قد غاظه سكوت الجماعة فصاح في أحَدِّ لهجةٍ أنّه ذاك النصير والظهير»[3].

قلنا: إنّ قصة المأدبة التي حكاها كارليل لا تثبت في السيرة النبويّة، وإنّما الثابت الصحيح ما أخرجه الإمام البخاري في صحيحه عن ابن عبّاس -رضي الله عنهما- قال: لَمَّا نَزَلَتْ]وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ[[سورة الشعراء: 214] صَعِدَ النَّبِيُّ -عليه الصلاة والسلام- عَلَى الصَّفَا؛ فَجَعَلَ يُنَادِي يَا بَنِي فِهْرٍ، يَا بَنِي عَدِيٍّ، لِبُطُونِ قُرَيْشٍ، حَتَّى اجْتَمَعُوا، فَجَعَلَ الرَّجُلُ إِذَا لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَخْرُجَ، أَرْسَلَ رَسُولاً؛ لِيَنْظُرَ مَا هُوَ، فَجَاءَ أَبُو لَهَبٍ، وَقُرَيْشٌ فَقَالَ:

---

(1) الأبطال، ص:75.

(2) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب تزويج النبي صلى الله عليه وسلم خديجة، وبيان فضلها رضي الله عنها، ج:3، ص:1389 حديث رقم3610.

مسلم، الجامع الصحيح، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب فضائل أم المؤمنين خديجة رضي الله تعالى عنها، ج:4، ص:1889 حديث رقم 2437.

قال القرطبي: وقولها : «حمراء الشِّدقين» قيل معناه : أنها بيضاء الشدقين، والعرب تسمي الأبيض: أحمر، كراهة في اسم البياض؛ لأنَّه يشبه البرص...».

أحمد بن عمر القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ج:6، ص: 318.

(3) كارليل، الأبطال، ص:75/76.

أَرَأَيْتَكُمْ لَوْ أَخْبَرْتُكُمْ، أَنَّ خَيْلًا بِالْوَادِي، تُرِيدُ أَنْ تُغِيرَ عَلَيْكُمْ، أَكُنْتُمْ مُصَدِّقِيَّ؟ قَالُوا: نَعَمْ. مَا جَرَّبْنَا عَلَيْكَ إِلَّا صِدْقًا. قَالَ: فَإِنِّي نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ. فَقَالَ أَبُو لَهَبٍ: تَبًّا لَكَ سَائِرَ الْيَوْمِ أَلِهَذَا جَمَعْتَنَا، فَنَزَلَتْ: [تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ* مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ*] [سورة المسد: 1 - 2]»[1].

أمّا الرواية التي استند إليها كارليل؛ فهي ضعيفة ، وقد أوردها ابن الأثير في تاريخه بلا إسناد[2]، ثمّ إنّ هذه الرواية تتعارض مع الرواية الصحيحة من جهةِ أنّ قريشًا – ومنها أبو لهب- حين اجتمعوا إلى النبي -عليه الصلاة والسلام- لم يكن عندهم علمٌ مُسبق بما سيخبرهم به، ورواية ابن الأثير تحكي لنا أن أبا لهب كان حاضرًا أيضًا، ومقتضى الرواية الصحيحة أن قريشًا حين اجتمعت عند الصفا كانت أول مرّة تسمع عن دعوة النبي -عليه الصلاة والسلام-علانية. أمّا ما ذكره كارليل من نصرة عليّ - رضي الله عنه- للنبيّ -عليه الصلاة والسلام- في هذا المقام، فليس عليه من دليل؛ إذ قصة المأدبة عند ابن الأثير الذي تفرد بإيرادها دونما إسناد تخلو مِن مثل هذا الأمر، بل إنّ رواية أخرى أوردها ابن الأثير تشير إلى أنّ النبي -عليه الصلاة والسلام- أسند إلى علي -رضي الله عنه- أن يهيئ طعامًا وشرابًا؛ ليستقبلَ قومه تمهيدًا لدعوتهم[3]، وهذا أمرٌ مستنكر لا يتفق والواقع؛ فقد كان عمره حينئذ ثلاثة عشر عامًا، وليس ستة عشر بنحو ما ذكر كارليل؛ إذ الثابت أنّ عمره -رضي الله عنه- حين أسلم كان أحد عشر عامًا[4]، وعليه فأنّى لابن الثلاثة عشر عامًا أن يُحضّر، أو يُشرفَ على تحضير مأدبة لأربعين رجلًا، هم صفوة قريش، وسادتها.

حادي عشر: قوله: إنّ أبا طالب أشار على النبي -عليه الصلاة والسلام- أن يكتم أمره، ويؤمن به وحده.

قال كارليل: «وأشار عليه أبوطالب أنْ يكتم أمره، ويؤمن به وحده، وأنْ يكون له من نفسه ما يشغله عن العالم، وألا يُسخِطَ القوم »[5].

قلنا: إنّ أبا طالب لم يُشر على النبي -عليه الصلاة والسلام-بأن يكتمَ أمر دعوته، ويؤمن به وحدهُ بحسب ما قال كارليل، وإنّما هو نقلَ له رغبة قومه من قريش في أن يكفّ عن عيْب آلهتهم؛ لمَا في ذلك من مشقة في عداوة القوم لا يطيقها أبوطالب؛ بسبب

---

(1) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التفسير، باب سورة الشعراء، ج:4، ص:1787، حديث رقم4492.

(2) علي بن محمد ابن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ، ج:1، ص:661.

(3) المصدر السابق، ج:1، ص:660.

(4) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج:3، ص:21.

(5) كارليل، الأبطال، ص:77.

كبر سنّه، فقد أسند ابن إسحاق في سيرته من طريق يعقوب بن عتبة بن المغيرة بن الأخنس أنه حدّث: أن قريشًا حين قالت لأبي طالب هذه المقالة، بعث إلى رسول الله -عليه الصلاة والسلام- فقال له: يا ابن أخي، إنَّ قومك قد جاءوني فقالوا: كذا وكذا، للذي قالوا له، وآذوني قبل، فأبْقِ عليّ، وعلى نفسك، ولا تحملني من الأمر ما لا أطيق أنا، ولا أنت، واكفف عن قومك ما يكرهون من قولك هذا- الذي فرق بيننا وبينهم، فظنّ رسول الله -عليه الصلاة والسلام- أنه قد بدا لعمه فيه بَداءٌ، وأنه خَاذله ومُسْلِمُه؛ وضَعُفَ عن نُصْرته، والقيام معه، فقال رسول الله -عليه الصلاة والسلام- : «يا عمّ، لو وُضعت الشمس في يميني، والقمر في يساري ما تركت الأمر حتى يظهره الله، أو أهلك في طلبه ثم استعبر رسول الله -عليه الصلاة والسلام-؛ فبكى، فلما ولى قال له -حين رأى ما بلغ الأمر برسول الله -عليه الصلاة والسلام-: أقبل يا ابن أخي، فأقبلَ عليه، فقال: امض على أمرك، وافعل ما أحببت، فوالله لا نُسْلِمك بشيء أبداً»[1].هذا ويظهر لنا أنّ كارليل مع عدم دقته في النقل لهذا الحدث، فإنه أيضًا يُخفي جزءًا منه، وهو موقف أبي طالب النهائي من مطالب قريش.

ثاني عشر: زعمه أنَّ النبي -عليه الصلاة والسلام-كان عقب وفاة زوجه خديجة، وعمه أبي طالب يختبئ في الكهوف، ويفرّ متنكرًا من مكان إلى مكان.قال كارليل: «وكانت خديجة قد توفيت، وتوفي أبوطالب، وتعلمون -أصلحكم الله- أنّ محمَّدا ليسَ بحاجة إلى أن نرثي له....؛ فلقد كان يختبئُ في الكُهوف، ويَفرُّ مُتنكرًا إلى هذا المكان، وإلى ذاك، لا مأوى، ولا مُجير، ولا ناصر- تتهدَّدُهُ الحُتوف، وتتوعده الهلكات، وتفغَرَ له أفواهها المنايا، وكان الأمر يتوقف أحيانًا على أدنى صغيرة- كإجفال فرس من أفراس أتباع محمّد- فلو حدَث ذلك لضاع كلّ شيء»[2].

قلنا: إنَّ هذا الكلام يحمل في طياته مغالطات عديدة، أولها: تصوير النبي -عليه الصلاة والسلام- بعد وفاة زوجه وعمّه بالهارب، والمشرد الذي لا مأوى له، وهذا تعسّف وتغيير للحقيقة. نعم، لا يُنكر أحد حزنه -عليه الصلاة والسلام-الكبير لفقدهما، لكنه كان رابط الجأش، ماضيًا في أمر الدعوة بدليل أنّه قام برحلته الدعويّة إلى الطائف برفقة زيد بن حارثة رضي الله عنه، ولا ننسَى أنّ أتباع النبي -عليه الصلاة والسلام-في تلك الفترة قد ازداد عددهم برغم الحصار والضِّيق الذي لحقهم، ففيهم عمّه حمزة، وفيهم عمر بن الخطاب وغيرهما، بل إنّه -عليه الصلاة والسلام- عندما لم يجد أذنًا صاغية من أهل الطائف، وعلمت قريش بأمره، وثارت ثائرتها، هيأ الله عزّ وجلّ له أن يدخل في جوار

(1) محمد بن يسار بن إسحاق، المبتدأ والمبعث والمغازي (المغازي والسير)، ج:2، ص:135/136.

(2) الأبطال، ص:78.

أحد زعامات قريش الكبار، وهو المُطعِم بن عديّ[1]. وعليه فإن كارليل لم يكُن دقيقًا في توصيف الحال، وهذه مغالطة كبيرة.ثانيها: أنّ النبي -عليه الصلاة والسلام- كان له مأوى في مكة، وهو بيت زوجته خديجة رضوان الله عليها، وكان يعيش فيه مع بناته، ومع عليّ، وزيد، وليس معنى اشتداد وطأة قريش عليه، وإيذائهم له أنه أصبح شريدًا طريدًا. ثالثها: أنّ قصّة إجفال فرس من أفراس أتباع محمّد -عليه الصلاة والسلام- ليس لها من ذكر في كتب السير، بل إنّ أصحاب رسول الله -عليه الصلاة والسلام-لم يكونوا يمتلكون في بدر سوى فرسين[2]، فأنّى لهم بأفراس في العهد المكي.

ولعل سائلًا يسأل ما غاية كارليل من كلامه؟ والجواب عندنا أنّ كارليل يتعامل مع شخصية النبي -عليه الصلاة والسلام- وفق المنهج الذاتي أي: المنهج الذي يُبعد الغيبيات عن مسار التاريخ، فيقدّم محمَّدا -عليه الصلاة والسلام-في صورة الإنسان الذي لا نُصرة له إلا من البشر، وأنه لا صلة له بالله تعالى، وكأنه يريد أن يقول: إنّ المنجزات التي حققها محمّد -عليه الصلاة والسلام- في دعوته إلى ما قبلَ فَقْدِه زوجَه وعمّه- إنّما كانت بنصرتهما له، وهذا الكلام ينفيه قول الله تعالى: [أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى*وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى *وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى*] [الضحى: 6 - 8].

ثالث عشر: زعمه أن النبي -عليه الصلاة والسلام-عزم هو وأتباعه على الهجرة إلى الحبشة.

قال كارليل يحكي حال النبي عليه الصلاة والسلام: «ولكنَّه عزمَ هو وأتباعه على الهجرة إلى الحبشة، فوقع هذا العَزمُ مِن قريش أسوأ موقع، وضاعفَ حُمقهم عليه؛ فنصبوا له الأشراك، وبثّوا الحبائل، وأقسموا بالآلهة ليقتلنّ محمَّدا بأيديهم»[3].

قلنا: إنّ دعوى كارليل يكذّبها أن النبيّ -عليه الصلاة والسلام- حين حثّ أتباعه على الهجرة إلى الحبشة أولَ الأمر كان في مَنعةٍ من قومه، وعمّه أبي طالب، فما كانوا ليصلوا إليه بأذى، فقد أخرج ابن إسحاق في سيرته من طريق أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَام عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- زَوْجِ النَّبِيِّ -عليه الصلاة والسلام- أَنَّهَا قَالَتْ : لَمَّا ضَاقَتْ عَلَيْنَا مَكَّةُ، وَأُوذِيَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ -عليه الصلاة والسلام-، وَفُتِنُوا، وَرَأَوْا مَا يُصِيبُهُمْ مِنَ الْبَلاَءِ وَالْفِتْنَةِ فِي دِينِهِمْ، وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -عليه الصلاة والسلام- لاَ يَسْتَطِيعُ دَفْعَ ذَلِكَ عَنْهُمْ. وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ -عليه الصلاة والسلام- فِي مَنْعَةٍ مِنْ قَوْمِهِ وَعَمِّه،

(1) انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج:2، ص:225.

(2) انظر: محمد بن عمر السهمي الواقدي، المغازي، ج:1، ص:102.

(3) كارليل، الأبطال، ص:77.

فلاَ يَصِلُ إِلَيْهِ شَيءٌ مِمَّا يَكْرَهُ مَمَّا يَنَالُ أَصْحَابَهُ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ -عليه الصلاة والسلام- : «إِنَّ بِأَرْضِ الْحَبَشَةِ مَلِكًا لاَ يُظْلَمُ أَحَدٌ عِنْدَهُ، فَالْحَقُوا بِبِلاَدِهِ؛ حَتَّى يَجْعَلَ اللَّهُ لَكُمْ فَرَجًا وَمَخْرَجًا مِمَّا أَنْتُمْ فِيهِ»[1].

فإنْ قيل: إنَّه عزم -عليه الصلاة والسلام- على الهجرة إلى الحبشة بعد وفاة عمّه أبي طالب؛ بسبب اشتداد أذى قريشٍ عليه[2]، فهذا يدفعه أنه -عليه الصلاة والسلام-خرج في العام العاشر من بعثته الشريفة - والذي توفي فيه أبو طالب- إلى الطائف يدعو أهلها إلى الإسلام، وأنّه رجع بعد صدّهم إلى مكة[3]، وفي ذلك العام هاجر قسم كبير من أتباعه -عليه الصلاة والسلام- إلى الحبشة، وكان فيهم ابن عمّه جعفر بن أبي طالب -رضي الله عنه- وهذا يدلّ على أن نيّة النبي -عليه الصلاة والسلام-لم تكن متوجهة إلى الحبشة. قال الحاكم النيسابوري في مستدركه: «تواترت الأخبار أنَّ رسولَ اللهِ -عليه الصلاة والسلام- لمَّا مات عمه أبو طالب، لقي هو والمسلمون أذى من المشركين بعد موته، فقال لهم النبي -عليه الصلاة والسلام- حين ابتلوا، وشطَّت بهم عشائرهم: تفرقوا، وأشار قبَلَ أرض الحبشة... وإنما أمر رسول الله -عليه الصلاة والسلام- أصحابه بالخروج إلى النجاشي؛ لعَدْله»[4].وحكى الحافظ ابن كثير عن الواقدي أنه قال: سألت محمد بن صالح، وعبد الرحمن بن عبد العزيز: متى خرج بنو هاشم من الشعب ؟ قالا: في السنة العاشرة، يعني: من البعثة، قبل الهجرة بثلاث سنين[5].

المبحث الثالث: الآلية التي تعاطى بها كارليل مع وصف أحداث السيرة وتحليلها.

إنّ الناظر في صنيع كارليل يجد أنّ مغالطاته في السيرة النبوية لم تقف عند نقل الأحداث والوقائع، بل امتدتْ لتشملَ وصف تلك الأحداث وتحليلها، وهذا ما سنعرض له في هذا المبحث، والذي سيكشف لنا الأدوات والمعايير التي يوظفها كارليل في وصف حدث ما من أحداث السيرة وتحليله. وفيما يأتي بيان ذلك:

---

(1) ابن إسحاق، المغازي والسير، ج: 4، ص:193.
وانظر: أحمد بن الحسين البيهقي، دلائل النبوة، تحقيق عبد المعطى قلعجي، ج: 2، ص:301.

(2) الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ج:2، ص:679، حديث رقم 4243.

(3) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج: 1، ص:211.
وانظر أيضًا: ابن إسحاق، المغازي والسير، ج:5، ص:238.

(4) الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ج:2، ص:679.

(5) إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، السيرة النبويّة، ج:2، ص:71.

أولًا: النبوة مصدرُها الانسجام مع قوانين الطبيعة. لقد تناولَ كارليل مسألة النبوة من زوايا متعددة، كُلّها تلتقي في فكرةٍ رئيسة ألا وهي أنَّ النبوة مصدرها الانسجام مع قوانين الطبيعة؛ فهو يرى أنَّها تحصَل بالارتقاء ، وفي ذلك يقول:« إنِّي لأعلم أنّه على المرء أن يسير في جميع أمره طبق قوانين الطبيعة، وإلا أبتْ أن تجيبَ طلبته، وتعطيه بُغيته...»[1]، ويقول أيضًا: «وإني أحسبُ سيرة داود، وتاريخه كما هو مدوّن في مزاميره لأصدق آية على ارتقاء المرء في مَعارج المكرمات، وعلى حرب العقل والهوى- حربًا طالما ينهزم فيها العقل هزيمة تُضعضع جانبه...» [2]. وهذا الذي يقرره كارليل يتعارض مع مسألة أن النبوة اصطفاءٌ إلهي، وبذلك تصريح القرآن الكريم، ومن ذلك قول الله تعالى:] وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ] [الأنبياء: 7]، وقوله عز من قائل: [اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ] [الحج: 75].

ويذهب كارليل في المقابل إلى تقرير أنّ النبوة والعلم إنما يتحصَّل كلٌّ منهما، ويَقعانِ لطالبهما بالحَيرةِ، والعُزلةِ معًا، فيقول في شأن الحَيرة عن النبيّ -عليه الصلاة والسلام-: «وما زال منذ الأعوام الطِّوال منذ أيام رِحَلِهِ وأسفاره يجول بخاطره آلاف من الأفكار... وما للجواب عن ذلك إلا رُوح الرجل، وإلا ما أودع الله فيه من سرّه!»[3].

ويقول في موضع آخر: «وكان من شأن محمد أن يعتزل الناس شهر رمضان؛ فينقطعَ إلى السكون. والوَحْدَةُ دأبُ العرب وعادتهم، ونعمتِ العادة.(إلى أن وصل كارليل في كلامه لقولة النبي -عليه الصلاة والسلام- لخديجة رضي الله عنها): «فقال لها (يعني: محمدًا): «أنه بفضل الله قد استجلى غامض السرِّ، واستثار كامن الأمر، وأنّه قد أنارت الشبهةُ، وانجلى الشكّ، وبرحَ الخفاء، وأنَّ جميع هذه الأصنام مُحالٌ، وليست إلا أخشابًا حقيرة، وألا إله إلا الله وحده لا شريك له، فهو الحقّ، وكلّ ما خلاهُ باطل...» [4]. وهذا الكلام من كارليل وإن كان يبدو في ظاهره أنه يقرّ بالنبوة من الله تعالى، إلا أنه في الحقيقة يحكي لنا صورة ما حصل، ولا يُسلِّم بما حصل. بل مقتضى الكلام أنّ ما تحصلّ لمحمد -عليه الصلاة والسلام- مردُّه إشراق الروح، أو التجلي الروحي، والعقلي، وليس الوحي الإلهي.

ومما يؤكد أن كارليل يرى الإشراق الروحي مصدرًا للنبوة قوله: «وقد كان لهؤلاء العرب عدّة أنبياء كلّهم أستاذ قبيلته، ومُرشدها حسبما يقضيه مبلغ علمه ورأيه»[5]. فهو

(1) كارليل، الأبطال، ص:55.

(2) المصدر السابق، ص:59.

(3) كارليل، الأبطال، ص:70.

(4) المصدر السابق، ص:72.

(5) المصدر السابق، ص:61.

بهذا الكلام يُعمم الوصف على سائر الأنبياء، والعرب على وجه الخصوص، وبذلك فهو يرى أنّ إرشاد هؤلاء الأنبياء لأقوامهم إنَّما هو بمقدار مبلغ علم أحدهم ورأيه، أي ما يقع من نبيٍّ منهم هو اجتهادٌ شخصي غايته إصلاحٌ اجتماعي، وليس هو وحيًا إلهيًا.

هذا ومن العجيب تناقض كارليل مع نفسه في هذا المقام؛ إذ نجده في مقدمة كتابه (الأبطال) يعزو اصطفاء أولئك الأنبياء إلى الله عزّ وجلّ حيث يقول: «في اعتقادي أنّ التاريخ العام تاريخ ما أحدث الإنسان في هذا العالم إنما هو تاريخ من ظهر في الدنيا من العظماء ... فاعلم أنه نتيجة أفكار أولئك العظماء الذين اصطفاهم الله، وأرسلهم إلى الناس؛ ليؤدي كلٌّ ما ناطته به القُدرة الإلهية مِن الخير. فَرُوحُ تاريخ العالم إنّما هو تاريخ أولئك الفحول»[1]. وهذا إذا دلّ على شيء فإنَّه يلفت النظر إلى أنّ فكر كارليل وقلمه لم يكونا منسجمين.

وتجدر الإشارة إلى أن فكرة الإشراق الروحي، أو الوصول إلى الحقّ بالتجلي لم تكن من بنات أفكار كارليل، وإنما هو تبعٌ فيها لمن لفّ لفه من المستشرقين، وغايتهم أن يثبتوا أن دعوى النبوة قناعة ذاتية تتولد في نفس الشخص، ولا مُدخل للسماء فيها. وحسبنا في هذا المقام الردّ على هذه الشبهة الخطيرة، والمغالطة الكبيرة - أن نورد ما قرره القرآن العظيم في شأن تبديل آياته الكريمة، من مثل قول الله تعالى مخاطبًا رسوله الكريم -عليه الصلاة والسلام- : [وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ ...] [سورة يونس: 15].

ثانيًا: نسبية العصمة عند الأنبياء وافتراضه الغلط في شخص النبي -عليه الصلاة والسلام-.

قال كارليل: «وَهَبْ لمحمد (-عليه الصلاة والسلام-) غلطاتٌ وهَفوات- وأيّ إنسان لا يخطئ، إنّما العِصمة لله وحده- ... إنَّ أكبر الهفوات عندي أنْ يحسِبَ المرءُ أنه بريء من الهفوات، ما بال الناس لا يذكرون نبي الله داود؟ ألم يرتكب داود أفظع الجرائم، وأشنع الآثام؟»[2]. وقال كارليل أيضًا في موضع آخر يتكلم عن النبي -عليه الصلاة والسلام-: «ولمّا يك إلا بعد الأربعين أنْ تحدث برسالة سماوية، وفي هذا التاريخ تبتدئ حوادثه وشواذه حقيقة كانت أم مُختلقة»[3].

(1) كارليل، الأبطال، ص:1.

(2) كارليل، الأبطال، ص: 58.

(3) كارليل، الأبطال، ص: 69.

قلنا: إنَّ هذا الذي قررهُ كارليل فيه إساءة أدب مع مقام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ فأنْ ينسِب الجريمة والإثم لداود عليه السلام، وأن ينسب الشذوذ للنبي -عليه الصلاة والسلام- إنَّما هو قولٌ باطلٌ ليس عليه دليل. وإذا بحثنا عن السرّ الذي يقفُ وراءَ هذه النَّظرة للأنبياءِ عليهم الصلاة والسلام عند كارليل، فإنّ مردَّ ذلكَ عائد إلى تأثره -شأن غيره من الفلاسفة الغربيين- بالصور السَّلبية التي اشتمل عليها الكتاب المُقدس المحرّف ؛ إذ فيه تصوير مَعيبٌ، وخادش للحياء، والعفّة في حقّ أولئك الصفوة من عباد الله عزّ وجلّ[1]. وما صنعه كارليل في شأن النبي -عليه الصلاة والسلام-إنما هو حَمْلٌ، وإسقاط لتلك الصور المكذوبة -في حقِّ الأنبياء الكرام- على شخصه، وتجويزها في حقّه -عليه الصلاة والسلام-.

وعليه فإنّ ممّا يلزم بيانه على وجه التأكيد ضرورة إدراكِ أنّ الأنبياء عليهم السلام بشرٌ، ولكنهم في مقام النبوّة لهم عصمة حفظ عن الموبقات والقبائح؛ صيانةً لهم عن الطعن في ما أُرسلوا به إلى الناس مُبشرين ومنذرين، وكذلك فإنَّ لهم عصمة التصويب إذا وقع منهم خلاف الأولى، أي: إذا اجتهد الواحد منهم في مسألة لم يرد الوحي فيها، وكان مضمون اجتهاده على غير مقتضى ومراد الوحي الإلهي؛ فإن الله عز وجلّ يبعث أمين الوحي جبريل عليه السلام ليصوّب له اجتهاده.

ثالثًا: الحَجَرُ الأسود من مَعبودات العرب.قال كارليل: «والحجرُ الأسود من أعمّ معبودات العرب، ولا يزال للآن بمكة في البناء المسمَّى الكعبة... وقال المؤرخ سلفستاردي ساسي: إن الحجر الأسود ربما كان من رجوم السموات، فإذا صحّ ذلك فلا بدّ أن إنسانًا قد بصر به ساقطًا من الجوّ. (ويتابع كارليل قائلًا): والحجر موجود الآن إلى جانب بئر زمزم، والكعبة مبنيّة فوقهما»[2].

قلنا: إنّ زعم كارليل بأنّ الحجر الأسود من أعمّ معبودات العرب زعمٌ باطلٌ؛ إذ بغضّ النظر عن كون الحجرالأسود مصدره السماء، أو غير ذلك، فإنه لا دليل على أنّ العرب كانت تعبده، إنّما كانت تعبد الأصنام. ومن أقوى الأدلة على أنّ العرب في موروثهم لم يكن الحجر الأسود موضع عبادة لهم كالأصنام أن قريشًا حين أعادت بناء

(1) انظر: ما وقع من افتراء في عرض لوط عليه السلام لبناته على قومه أن يفعلوا بهنّ ما يحلو لهم، سفر التكوين، الإصحاح 19، خراب سدوم ، فقرة 6، ص:21. وكذلك: في قصة يعقوب عليه السلام، وزعمهم صراعه مع الله تعالى. سفر التكوين، الإصحاح 32، فقرة 23، ص41. وانظر أيضًا: في الافتراء على داود عليه السلام، وقصته المكذوبة مع زوجة أوريّا. سفر صموئيل الثاني، الإصحاح 11، فقرة 2، ص:384. وكذا انظر ما نُسبَ زورًا وبهتانًا إلى سليمان عليه السلام من الإساءة إلى الله عزّ وجلّ: سفر الملوك الأول، الإصحاح 11 (سليمان يخطأ إلى الرب)، فقرة 4، ص:426.

(2) كارليل، توماس، الأبطال، ص: 63.

الكعبة، وشاركهم في ذلك النبي -عليه الصلاة والسلام- قبل أن يُوحى إليه- لم يكن تنافسها على وضع الحجر الأسود في موضعه مردُّه العبادة، وإنّما هو رمزٌ أرادوا به الفخر، والشرف؛ بوصف الحجر أعظم جزء من البيت الحرام[1].

أما بالنسبة لموقف المسلمين من الحَجر الأسود وتقبيلهم له، فليس هو في إطار العبادة والتقديس؛ فهو حجرٌ لا ينفع ولا يضرّ، لكنه رمزٌ من رموز الشعائر الدينيّة في تلك الديار المقدسة. ودلالته الرمزيّة عند المسلمين تظهر في متابعة النبي -عليه الصلاة والسلام-، والتأسي به، وممَّا يشهدُ لذلكَ ما أخرجه الإمام البخاري في صحيحه من طريق عابس بن ربيعة عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- أَنَّهُ جَاءَ إِلَى الْحَجَرِ الأَسْوَدِ فَقَبَّلَهُ فَقَالَ: إِنِّي أَعْلَمُ أَنَّكَ حَجَرٌ لاَ تَضُرُّ، وَلاَ تَنْفَعُ، وَلَوْلاَ أَنِّي رَأَيْتُ النَّبِيَّ -عليه الصلاة والسلام- يُقَبِّلُكَ مَا قَبَّلْتُكَ»[2].قال الإمام أحمد بن عليّ المعروف بالمُحبِّ الطبريّ (ت 694هـ): « إنما قال ذلك عمر؛ لأن الناس كانوا حديثي عهد بعبادة الأصنام، فخشي عمر أن يَظنّ الجُهَّال أن استلام الحجر، من باب تعظيم بعض الأحجار- كما كانت العرب تفعل في الجاهلية، فأراد عمر أن يُعلم الناس، أن استلامه اتباع لفعل رسول الله -عليه الصلاة والسلام-، لا لأنّ الحجر ينفع ويضرُّ بذاته، كما كانت الجاهلية تعتقدهُ في الأوثان»[3].

رابعًا: زعم كارليل أنّ النبي -عليه الصلاة والسلام- كان ينبذ كل الأحوال في الجاهلية جيّدها ورديئها.قال كارليل: «وقد قلتُ أن أهمّ خصائص البطل، وأوَّل صفاتـِه، وآخرها هي أنْ ينظر من خلال الظواهر إلى البَواطن؛ فأمّا العاداتُ، والاستعمالاتُ، والاعتباراتُ، والاصطلاحاتُ، فينبذها جيدة كانت، أو رديئة»[4].

قلنا: إنّ هذا الذي قرره كارليل بعيدٌ عن الإنصاف العلمي؛ فالنبيُّ -عليه الصلاة والسلام- لم ينبذ ما كان جيًّدا من عاداتِ، واستعمالاتِ، واعتباراتِ، واصطلاحات الجاهليّة، بل لا يفعل هذا عاقل.

---

(1) إسماعيل بن محمد أبو نعيم الأصبهاني، دلائل النبوة، ص:204.

(2) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الحج، باب ما ذُكر في الحجر الأسود، ج:2، ص:579، حديث رقم 1520.

(3) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج:3، ص:463.

قلنا: إنَّ هذا الكلامُ نقلًا عن الحافظ ابن حجر، ولم نقف عليه في المطبوع من كتب المُحِبّ الطبريّ كالرياض النضرة، وذخائر العقبى.

(4) كارليل، توماس، الأبطال، ص: 71.

إنّ المتتبع لمنهجيّة تعامل النبيّ -عليه الصلاة والسلام-مع أوصاف الجاهلية يجد أنّه دعا إلى طمسِ رديئها مثل الربا والدِّماء (الثأر)[1]، وأظهرَ -عليه الصلاة والسلام- بخصاله الحميدة ما كان مطموسًا من معاني الخير مثل الصِّدق[2] والأمانة[3]، وصوّب -عليه الصلاة والسلام-مشوهها حين قال: «انصر أخاك ظالمًا، أو مظلومًا»[4]. فبيَّن -عليه الصلاة والسلام- أنّ نُصرة الظالم تكونُ بالأخذ على يدهِ، ومَنعه مِن الظُّلم، كما أنَّه -عليه الصلاة والسلام-أثنى على ما كان محمودًا من المعاني والفعال عند النّاس كثنائه على حلف الفضول الذي شهده قبل مبعثه، وقال في شأنه: «شَهِدْتُ حِلْفًا فِي الْجَاهِلِيَّةِ فِي دَارِ ابْنِ جُدْعَانَ لَوْ دُعِيتُ إِلَيْهِ الْيَوْمَ لأَجَبْتُ، رَدُّ الْفُضُولِ إِلَى أَهْلِهَا، وَأَلَّا يُقِرَّ ظَالِمٌ مَظْلُومًا»[5].

خامسًا: تضخيم الأحداث والمبالغة فيها بما يخدم فكرة النبوة عنده.

إنّ المتأمل في صنيع كارليل في كتابه الأبطال، يجد أنه لا يلتزم الأمانة العلمية في رصد الحدث كما حصل، بل إنّه يعمل على تضخيمه، والمبالغة فيه، على نحوٍ يُسعفه في التأسيس لأفكارِه، والاستدلالِ على أقوالِهِ، وتوجيهاته، وفيما يأتي بيان ما وقع فيه كارليل، وهو يتناول شخصية النبي -عليه الصلاة والسلام-، وسيرتَه العَطِرة:

أ. **دعواه أنّ أبا طالب كان يصطحب النبي** -عليه الصلاة والسلام- في أسفار تجاريّة، وأنّه كانَ يتبعُه في الحروب.قال كارليل: «ولمّا شبّ محمد (-عليه الصلاة والسلام-)، وترعرع صار يصحبُ عمّه في أسفار تجارية، وما أشبهَ، وفي الثامنة عشرة من عمره نراه فارسًا مقاتلًا يتبع عمّه في الحروب»[6].

---

(1) سليمان بن الأشعث أبو داود، السنن، كتاب البيوع، باب في وضع الربا، ج:3، ص:249، حديث رقم 3336. عن عمرو بن الأحوص رضي الله عنه- قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ يَقُولُ: «أَلاَ إِنَّ كُلَّ رِبًا مِنْ رِبَا الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ، لَكُمْ رؤوسُ أَمْوَالِكُمْ، لاَ تَظْلِمُونَ، وَلاَ تُظْلَمُونَ. أَلاَ وَإِنَّ كُلَّ دَمٍ مِنْ دَمِ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ، وَأَوَّلُ دَمٍ أَضَعُ مِنْهَا، دَمُ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ». قال الشيخ الألباني: صحيح.

(2) انظر: البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التفسير، باب سورة المسد، ج:4، ص:1902، حديث رقم 4687.وفيها قول المشركين عند جبل الصفا، حين أمرَ النبي صلى الله عليه وسلم بالجهر بالدعوة: «مَا جَرَّبْنَا عَلَيْكَ كَذِبًا».

(3) انظر: أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، ج:3، ص:425، حديث رقم 15543. قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح. وفي الرواية قول المشركين حين وصلوا إلى مسألة وضع الحجر الأسود : «أَتَاكُمُ الأَمِينُ».

(4) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإكراه، باب يمين الرجل لصاحبه أنه أخوه إذا خاف عليه القتل ونحوه، ج:6، ص:2550، حديث رقم 6552.عَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه- قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «انْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا. فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ: أَنْصُرُهُ إِذَا كَانَ مَظْلُومًا، أَفَرَأَيْتَ إِذَا كَانَ ظَالِمًا كَيْفَ أَنْصُرُهُ؟ قَالَ: تَحْجُزُهُ، أَوْ تَمْنَعُهُ مِنَ الظُّلْمِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ نَصْرُهُ».

(5) محمد بن اسحاق بن العباس الفاكهي، أخبار مكة في قديم الدّهر وحديثه، ج:3، ص:276.

(6) كارليل، الأبطال، ص: 66.

قلنا: لقد ضخَّم كارليل حدث السَّفر هذا بقوله (أسفار تجاريّة) وما نقلتهُ كتب السيرة خلاف ذلك؛ فهو لم يخرج معه إلا مرّة واحدة –وهو صبيٌّ- عندما التقى بالراهب بحيرا[1]. وأمّا أنه كان يتبعُ عمّه في الحروب فهذا تضخيم غير مسؤول ينافي الأمانة العلميّة كذلك؛ لأن ما وقع في كتب السيرة يشير إلى موقف واحد، وحرب واحدة، وهي حرب الفِجَار عندما كان في العشرين من عُمره، قال ابن سعد: «فَكَانَ يَوْمَ حَضَرَ ابْنَ عِشْرِينَ سَنَةً ، وَكَانَ الْفِجَارُ بَعْدَ الْفِيلِ بِعِشْرِينَ سَنَةً»[2].

ب. **تأثر النبي -عليه الصلاة والسلام-بكلام الراهب سرجياس (بحيرا) وأثرهُ في نُضج فكرةِ النبوة**.قال كارليل: «وإني لستُ أدري ماذا أقول عن ذلك الرَّاهب سرجياس (بحيرا) الذي يزعُم أنَّ أبا طالب ومحمَّدا، سكنا معه في دار، ولا ماذا عساه يتعلمُه غلام في هذه السّنّ الصغيرة، من أيّ راهب... ولكنّ الغلام له عينان ثاقبتان، ولا بدّ من أن يكون قد انطبع على لوح فؤاده أمورٌ، وشؤون؛ فأقامت في ثنايا ضميره- ولو غير مفهومة ريثما يُنضِجُها له كرُّ الغداة، ومَرّ العَشيِّ، وتَحلُّها له يد الزمن يومًا مَاْ؛ فتخرُج منها آراء، وعقائد، ونظرات نافذات؛ فلعلَّ هذه الرِّحَل الشامية كانت لمحمد أوائل خير كثير، وفوائد جمّة»[3].

قلنا: إنّ قول كارليل: «... فلعل هذه الرِّحل الشامية كانت لمحمد أوائل خير كثير، وفوائد جمّة» هو تضخيم للحدث كما تقرر آنفًا؛ فرحلته إلى الشام لم تقع إلا مرَّتين، مرة مع عمِّه، ومرة حينما ذهب في تجارة خديجة رضي الله عنها. أمّا بشأن تأثره ببحيرا الراهب، فقد حاول كارليل أن يثبت الشبهة - أي شبهة التأثر- وإنْ كان قد قلَّل من إمكانيّة أخذ محمد -عليه الصلاة والسلام- تعاليم الدين، وتشريعاته عن بحيرا بصورة مباشرة؛ فالذي أراد كارليل أن يفيدَ منه بتضخيمه لحدث لقاء النبي -عليه الصلاة والسلام-في صغره مع بحيرا الراهب، يتمثل في أنّ كلام بحيرا شكّل الخُمْرةَ، وغرس البذرة لفكرة النبوة، في نفس محمد -عليه الصلاة والسلام- ، وأنّ كلام بحيرا هذا بقي يتردد في جنبات نفس محمد عليه الصلاة والسلام، إلى أنْ وعاه، وأدركَ أبعاده. ويدل على ذلك قول كارليل: «ولا بدّ من أن يكون قد انطبع على لوح فؤاده أمورٌ، وشؤونٌ؛ فأقامت في ثنايا ضميره- ولو غير مفهومةٍ ريثما يُنضجها له كَرُّ الغداة، ومَرّ العَشيِّ، وتَحلُّها له يد الزمن يومًا ما، فتخرُج منها آراء، وعقائد، ونظرات نافذات».

(1) انظر: ابن إسحاق، المغازي والسير، ج:2، ص:53.

(2) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج:1، ص:128.

(3) كارليل، الأبطال، ص: 66/67.

ج. **إدعـاء كارليـل أنَّ النبـي -عليـه الصـلاة والسـلام- كان يسـافر فـي تجـارات لخديجـة إلـى أسـواق الشـام.** قـال كارليـل: «ومـا ألـذّ، ومـا أوضـح قصتـه مـع خديجـة، وكيـف أنـه أولًا كان يسـافر فـي تجـارات لهـا إلـى أسـواق الشـام، وكيـف كان ينهـج فـي ذلـك أقـوام مناهـج الحـزم والأمانـة، وكيـف جعـل شـكرها لـه يـزداد وحبهـا ينمـو...»[(1)].

قلنـا: إن مـا قـرره كارليـل عـن تجـارة النبـي -عليـه الصـلاة والسـلام- بأمـوال خديجـة رضـي الله عنهـا، وقولـه: إنـه «كان يسـافر فـي تجـارات لهـا إلـى أسـواق الشـام» هـو فـي الحقيقـة مُغالطـة مبنيّـة علـى تضخيـم الحـدث؛ فالثابـت فـي السـيرة النبويـة أنـه ذهـب -عليـه الصـلاة والسـلام-مرَّة واحـدة بتجـارة خديجـة -رضـي الله عنهـا- إلـى الشـام برفقـة مولاهـا ميسـرة[(2)]. هـذا وغايـة صنيـع كارليـل مـن تضخيـم موضـوع رحـلات النبـي -عليـه الصـلاة والسـلام- التوطئـة، لفكـرة تأثـره بمـوروث المُجتمعـات الأخـرى، والتـي أسـهمت فـي إنضـاج مشـروع النبـوة فـي نفسـه.

سـابعًا: الزّعـم بـأن الهجـرة النبويـة إلـى المدينـة كانـت رؤيـة ذاتيـة مـن النبـي -عليـه الصـلاة والسـلام-، وليسـت أمـرًا إلهيًا.قـال كارليـل: «فلمّـا كان العـامُ الثالـثُ عشـر مـن رسـالته- وقـد وجدَ أعـداءهُ متألبيـنَ عليـه جميعًـا، وكانـوا أربعيـن رجـلًا، كلٌّ مـن قبيلـة، ائتمـروا بـه ليقتلـوه، وألفـى المَقـام فـي مكـة مسـتحيلًا هاجـر إلـى يثـرب، حيـث التـف بـه الأنصـار، والبلـدة تسـمّى الآن المدينـة- أي: مدينـة النبـيّ»[(3)].

قلنـا: إنّ هجـرة النبـيّ -عليـه الصـلاة والسـلام- إلـى المدينـة - مـن خـلال كلام كارليـل هـي هجـرة نابعـة مـن ذاتـه، وتصـرف شـخصيّ منـه، وهـذه مغالطـة كبيـرة فـإن الثابـت فـي السـيرة النبويّـة أن هجرتـه كانـت بوحـي مـن الله تعالـى، ودليـل ذلـك مـا أخرجـه الإمـام البخـاري فـي صحيحـه مـن حديـث عائشـة -رضـي الله عنهـا- فـي الهجـرة، وفيـه: «... فَقَـالَ النبـيُّ -عليـه الصـلاة والسـلام- للمسـلمين: إنِّـيْ أُرِيـتُ دَارَ هِجْرَتِكُـمْ؛ ذَاتَ نَخْـلٍ بَيْـنَ لاَبَتَيْـنِ، ... وَتَجَهَّـزَ أَبُـو بَكْـرٍ قِبَـلَ المدينـةِ. فَقَـالَ لَـهُ رَسُـولُ اللهِ -عليـه الصـلاة والسـلام- : عَلَـى رِسْـلِكَ؛ فَإِنِّـي أَرْجُـو أَنْ يُـؤْذَنَ لِـي. قَـالَ أَبُـو بَكْـرٍ :وهَـلْ تَرْجُـو ذَلِـكَ بِأَبِـي أَنْـتَ؟ قَـالَ: نَعَـمْ»[(4)]. فمـن خـلال هـذه الروايـة نجـد أن قولـه -عليـه الصـلاة والسـلام- : « فَإِنِّـي أَرْجُـو أَنْ يُـؤْذَنَ لِـي» صريـحٌ فـي أنَّ أمـرَ الهجـرةِ مُرتبـط بالوحـي الإلهـي، لا بالـذّات.

ثامنًـا: زَعمُـهُ أنّ فرضيـةَ الجِهـاد هـي رؤيـة ذاتيـة مـن النبـي -عليـه الصـلاة والسـلام-وليسـت

(1) كارليل، الأبطال، ص: 68/69.

(2) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج:1، ص:129.

(3) كارليل، الأبطال، ص: 78.

(4) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة، ج:3، ص:1417، حديث رقم 3692.

وحيا إلهيا. قال كارليل: «وكانت نيّة محمد حتى الآن (يعني: حتى الهجرة إلى يثرب)، أنْ ينشر دينهُ بالحكمة، والموعظة الحسنة فقط، فلمَّا وجد أنَّ القوم الظالمين لم يكتفوا برفض رسالته السماوية، ... عزم ابنُ الصحراء على أنْ يدافع عن نفسه دفاع رجل، ثم دفاع عربي، ولسانُ حالهِ يقول: وأمَّا وقد أبتْ قريش إلا الحرب فلينظروا أيَّ فتيان هَيْجاء نحن! وحقًّا رأى...»[1].

قلنا: إنّ الأدلة والوقائع تشهد أنّ الجهاد في الإسلام كان مرتكزه الوحي الإلهي. ومن ذلك قول الله تعالى: [أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ] [سورة الحج: 39]،وهي أوّل ما نزل في الجهاد، وكذا أيضًا قول الله عزّ وجلّ: [يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ] [سورة التوبة: 73]؛ فهاتان الآيتان تشهدان أنّ الأمر بالجهاد هو إذن من الله تعالى، ولعل هاتين الآيتين لا يُسلّم بهما كارليل؛ لأنه يرى أنّ القرآن منبعه نفس محمد -عليه الصلاة والسلام-، فإن كان كذلك فإنَّ من الثابت الصريح في أخبار السيرة النبويّة تصريحه -عليه الصلاة والسلام- يوم فتح مكة أنَّ الله تعالى قد أذنَ لهُ بالقتال فيها، وأنّها لم تحلّ لأحد من بعده. أخرج الإمام البخاري في صحيحه من حديث أبي شُريح العَدوي -رضي الله عنه- (أنَّ النبيَّ -عليه الصلاة والسلام-) قَالَ: إِنَّ مَكَّةَ حَرَّمَهَا اللَّهُ، وَلَمْ يُحَرِّمْهَا النَّاسُ...فَإِنْ أَحَدٌ تَرَخَّصَ لِقِتَالِ رَسُولِ اللهِ -عليه الصلاة والسلام- فيها، فَقُولُوا لَهُ: إِنَّ اللَّهَ أَذِنَ لِرَسُولِهِ، وَلَمْ يَأْذَنْ لَكُمْ، وَإِنَّمَا أَذِنَ لِي فيها سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ، ثم عَادَتْ حُرْمَتُهَا الْيَوْمَ كَحُرْمَتِهَا بِالأَمْسِ»[2].

تاسعًا: وصف كارليل النبيّ -عليه الصلاة والسلام-بالعبقرية. قال كارليل: «وأتبين فيه عقلًا راجحًا، عظيمًا، وعيْنًا بصيرة، وفؤادًا صادقًا، ورجلًا قويًّا عبقريًّا - لو شاء لكان شاعرًا فحلًا، أو فارسًا بطلًا، أو ملكًا جليلًا، أو أيَّ صنف مِن أصناف البطل»[3].

قلنا: إنّ وصفَ كارليل للنبيّ -عليه الصلاة والسلام- بالعبقرية المجردة مغالطة كبيرة؛ فرسول الله -عليه الصلاة والسلام-عبقريٌّ وذكيٌّ، وفَطِنٌ، ونبيهٌ بإلهام من الله -تعالى، وتسديد الوحي له؛ ذلك أنّ الله تعالى اصطنعه على عيْنِهِ، وهيأه لمقام النبوة فقط، ولم يخاطبه في القرآن الكريم إلا بـ]يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ] [سورة الأنفال: 64] . وقد ورد ذلك ثلاث عشرة مرة، وخاطبه في موضعين: فقال له: [يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ] [سورة المائدة: 41، 67]. ولم يقل له مرّة يا أيها العبقريّ، أو يا أيّها الملِكُ، أو يا أيّها الشاعر. بل نفى سبحانه وتعالى في كتابه العزيز أن يكون ما جاء به الشعر، فقال عزّ من قائل: [وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا

(1) كارليل، الأبطال، ص: 78.

(2) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب، ج:1، ص:51، حديث رقم 104.

(3) كارليل، الأبطال، ص: 87.

تُؤْمِنُونَ] [سورة الحاقة: 41]. وكذا قريش ظهر لها يقينًا أنَّ هذا القرآن فوق الشعر.

نعم، إن الله تعالى أعطى رسوله الكريم -عليه الصلاة والسلام- كلّ مكونات الشخصية المتكاملة اجتماعيًّا، وسياسيًّا وعسكريًّا، واقتصاديًّا...إلخ. وأمّا قول كارليل عن محمّد -عليه الصلاة والسلام-: «لو شاء لكان شاعرًا فحلًا، أو فارسًا بطلًا، أو ملكًا جليلًا» فهذا يعارضه ما أُمِرَ به مِن اتباع ما يُوحى إليه من الله تعالى؛ ودليل ذلك قول الله عزّ وجلّ: [قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ ...] [سورة الأنعام: 50]، وكذا أيضًا قول الله تبارك وتعالى: [قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ ...] [سورة الأحقاف: 9].

المبحث الرابع: نظرة كارليل لقضايا الإسلام عمومًا

إنّ الناظر فيما كتبه كارليل في جزئية البطل (في صورة رسول) من كتابه الأبطال يجد أنّه قد ضَمَّنها مغالطاتٍ عجيبةً- حول دين الإسلام بعموم، فتحدث عنْ كون الإسلام ضربًا من النصرانية، وزعم أنّ القرآن الكريم مصدرهُ إشراق النفس، والروح لدى محمد صلى الله عليه وسلم، كما وادّعى مشابهة القرآن الكريم للشعر، وادعى كذلك أنّ محمَّدا -عليه الصلاة والسلام-أباحَ أمورًا حرمتها المسيحيّة جريًا على ما كان متبعًا لدى العرب. ونجد أن كارليل يُوغل في مغالطاته حول بعض المعتقدات في الإسلام، فيدعي أنّ الجنة والنار أمران مَعنويان، كما وينسِب لمحمد -عليه الصلاة والسلام- فرضية تشريع رمضان. وبعد هذا الإجمال لهذه المغالطات، فيما يأتي تفنيدها، وبيان زيف ما فيها:

أولًا: زعمه أن الإسلام ضَرب مِن النَّصرانية. قال كارليل: «نحن سمّينا الإسلام ضربًا من النصرانيّة »[1].وقال في موضع آخر: «وعلى كل حال، فهذا الدين ضَرْبٌ من النصرانيّة، وفيه للمبصرين أشرف معاني الروحانية، وأعلاها. »[2].

قلنا: إّن وجه المغالطة عند كارليل يكمن في أنّه يرى أنّ الإسلام متأثّرٌ بالنصرانيّة كالفرع من الأصل، وقد فات كارليل أنّ الإسلام هو دين جميع الأنبياء من لدن آدم عليه السلام إلى محمّد -عليه الصلاة والسلام-. ومن أدلة ذلك قول الله تعالى على لسان نبيّه إبراهيم عليه الصلاة والسلام: [وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ] [سورة الأنعام: 163]، وقد زكّاه الله تعالى فبرّأه من اليهوديّة والنصرانيّة، فقال عزّ من قائل: [مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ] [سورة آل عمران: 67]؛ فدلّ ذلك على أنّ اليهوديّة والنصرانيّة شرك. ومن الأدلة على أنّ الإسلام هو ديدن الأنبياء

(1) كارليل، الأبطال، ص: 82.

(2) المصدر السابق، ص: 95.

جميعًا قول الله تعالى على لسان سليمان عليه السلام في كتابه إلى ملكة سبأ، وقومها: [وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ] [سورة النمل: 31]، وكذا قول ملكة سبأ في ما حكاه القرآن الكريم:]رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ] [سورة النمل: 44].

وإذا ثبتَ بالدليل ما تقدّم عرفنا أنّ القول بكون الإسلام ضربًا من النصرانية لا يعدو أن يكون وهمًا. نعم، إنّ التشريعات تختلف من عصر إلى عصر، فلكل أمّة شرعتها ومنهاجها، مصداق قول الله عزّ وجلّ: [لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا] [سورة المائدة: 48] غير أنّ العقيدة واحدة، وذلك قول الله تعالى: [وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ] [سورة الأنبياء: 25]. ويتوّج ذلك كلّه قولُ الله تعالى: [إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ] [سورة آل عمران: 19] فهذه الآية تدلّ في مضمونها، على أنّ الذين أوتوا الكتاب من اليهود والنصارى- قد خرجوا عن جادّة الحقّ؛ ذلك الحقّ الذي لا يتعدد، والذي لا يقبل القسمة على غيره. ثمّ العجبُ كلَّ العجب من دعوى كارليل هذه؛ إذ كيف يكون الإسلام ضربًا من النصرانية وهو يُبطلها في صُلْب مُعتقدها، من مثل قول الله تعالى: [لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ] [سورة المائدة: 73]. وعليه فكيف يأخذ منها، ويتأثر بها في الفروع. بل إنّ القرآن الكريم رصدَ لنا كلمة حقٍّ صدرت من أتباع اليهوديّة في شأن أتباع النصرانيّة، والعكسُ بالعكس، وذلك قول الله تعالى: [وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ] [سورة البقرة: 113].

وبعد هذا، هبْ أنّ الإسلام ضربٌ من النصرانيّة، فأين هي تعاليم النصرانية التي أخذها الإسلام، وانطمستْ، ولم يعدْ لها وجود في كتاب النصارى؟! بل ماذا نصنع بالبشارات التي بقيت - في العهديْن القديم والجديد رغم تحريفهما- شاهدةً على نبوّة محمد -عليه الصلاة والسلام-، ومُبشرة بقدومه. أهذه البشارات ضربٌ من الخيال، أم ماذا؟

ثانيًا: زعمُ كارليل أنَّ القرآن الكريم مصدره إشراق النفس والروح عند النبي عليه الصلاة والسلام، وأنّه كلامٌ يفتقرُ إلى الترتيب، والنظام بدعوى تدفق الخطوب، والنوائب.

قال كارليل: «والقرآن لو تبصرون ما هو إلا جَمرات ذاكياتٌ، قذفت بها نفس رجل كبير النفس. بعد أن أوقدتها الأفكار الطوال في الخلوات الصامتات، وكانت الخواطر تتراكم عليه بأسرع من لمح البَصر، وتتزاحم في صدره حتى لا تكاد تجدُ مخرجًا، وقلّ ما نطقَ به في جانب ما كان يجيش بنفسه العظيمة القويّة. هذا وقد كان تدافُع الوقائع، وتدفق

الخطوب يعجله عن رويّة القول، وتنميق الكلم» [1].

قلنا: إن كلام كارليل حول القرآن الكريم مغالطةٌ كبيرةٌ، في ثوب شُبهة مُغْرضةٍ؛ فهو يصوّر لنا أنّ القرآن الكريم نتاج فكر عميقٍ، وخلوات طويلة الأمد. وهذا في الحقيقة يردّه أمور منها:

أ. فتور الوحي عن النبيّ -عليه الصلاة والسلام- في مَحطات حساسّة، وخطيرة من سيرته العطرة، ومن ذلك مثلًا حادثة الإفك التي تعرض خلالها للقدح في عرضه الشريف، وكان ما بين تلك الواقعة ونزول آيات براءة زوجه عائشة -رضي الله عنها- شهر كاملٌ، وكان بالإمكان له -عليه الصلاة والسلام-لو كان القرآن الكريم حديث نفسٍ، ونتاج خلوة أن يحسم الأمر من أول لحظة، ويُسْكتَ ألسنة المغرضينَ.

ب. أنّ الخَلوْةَ لم تكن متوافرة في العهد المدني، فكيف تكون السور المدنيّة ثمرة لها؟!

ج. الإشارات العلميّة التي تضمنها القرآن الكريم، والتي باتت تتكشف عصْرًا بعد عصْر مع تقدم العلوم؛ فتلكمُ الإشارات لا يمكن أن تكون نتيجة حديث نفس، أو ثمرة خلوة، ومن أمثلة تلك الإشارات ما جاء في القرآن الكريم من حديثٍ عن أطوار خلق الإنسان [2]، وكذلك عدم اختلاط الماء العذب بالماء المالح حين التقائهما[3]، ومن أمثلة ذلك أيضًا ظلمة البحر[4]، وضيق النَّفَس لانعدام الهواء عند الصعود في السماء[5].

د. قصَصُ السابقين، وأخبار المَاضين؛ فوجودُ هذه القَصص يُبْطل أنْ يكون القرآن الكريم نتاج حديث النفس والخلوات.

ه. مواضع العتاب له -عليه الصلاة والسلام- في القرآن الكريم تدحض أن يكون مصدر القرآن الكريم حديث النفس؛ إذ كيف يُعقل أن يعاتب المرءُ نفسه، ويطلب العفو لها في شيءٍ كان الأوْلى به أنْ يستره، ويمضيه، ولا يُخبرَ به أحدًا. ومن

---

(1) كارليل، الأبطال، ص: 85.

(2) وذلك قول الله تعالى: [يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى] [سورة الحج: 5].

(3) وذلك قول الله تعالى: [مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ* بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ] [سورة الرحمن: 19، 20].

(4) وذلك قول الله تعالى: [أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ] [سورة النور: 40].

(5) وذلك قول الله تعالى: [فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ] [سورة الأنعام: 125].

أمثلة ذلك معاتبته في شأن ابن أمّ مكتوم رضي الله عنه[1]، وفي أمر أسرى بدر[2].

ثالثًا: زعم كارليل مشابهة القرآن الكريم للشعر.

قال كارليل: «ومِن العجب أن نرى في القرآن عِرقًا مِن الشِّعر، يجري فيه من بدايته إلى نهايته، ثم يتخللهُ نظراتٌ نافذاتٌ – نظراتُ نبي حكيم. أجل، لقد كان لمحمد (-عليه الصلاة والسلام-) في شؤون الدنيا عيْنٌ بصيرةٌ، ثم له قدرةٌ عظيمةٌ على أنْ يوقع في أذهاننا كلَّ ما أبصره في ذهنه. أنا لا أحفلُ كثيرًا بما جاء في القرآن من الصلوات والتحميد، والتمجيد؛ لأني أرى لها في الإنجيل شبيهًا. ولكني شديد الإعجاب بالنظر الذي ينفذ إلى أسرار الأمور؛ فهذا أعظم ما يلذّني ويعجبني، وهو ما أجده في القرآن، وذلك كما قلت فضل الله يؤتيه من يشاء»[3].

قلنا: إن قول كارليل عن القرآن الكريم أن فيه عرقًا من الشّعر باطل من وجهين:

الأول: قول الله عزّ وجلّ: [وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ] [سورة يس:69]، وكذا قوله عزّ من قائل: [وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ] [سورة الحاقة: 41]. فهذا ردّ القرآن العظيم على زعم كارليل الذي هو امتدادٌ لما قاله المشركون المُجحفون فيما نقله القرآن الكريم على ألسنتهم؛ وذلك قول الله تعالى:{بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ] [سورة الأنبياء: 5]، وكذلك قوله تبارك وتعالى: [أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ] [سورة الطور: 30].

الثاني: أنّ المُنصفينَ مِن المشركين مِن أمثال عتبة بن ربيعة –حين سَمعوا آياتِ الذكر الحكيم- أنكرُوا أنْ يكون القرآن الكريم شعرًا، أو فيه أدنى تأثرٍ وشبَهٍ بالشعر؛ فقد ساق ابن إسحاق بسنده ما قاله عتبة بن ربيعة بعد عودته من الجلوس إلى رسول الله -عليه الصلاة والسلام-بناءً على تفويضٍ من قريشٍ ليكلِّمه؛ حيث قال لهم: «والله قد سمعت قولًا ما سمعتُ لمثله قط، والله ما هو بالشّعر، ولا بالسحر، ولا الكهانة»[4].

رابعًا: ادعاء كارليل أنَّ النبي -عليه الصلاة والسلام- أباح أمورًا حرمتها المسيحية جريًا على ما كان متَّبعًا لدى العرب من قديم الأزل. قال كارليل: «وقد قيل، وكُتب كثيرًا

(1) وذلك قول الله تعالى: [عَبَسَ وَتَوَلَّى* أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى* وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى] [سورة عبس: 1 - 3].

(2) وذلك قول الله تعالى: [مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ] [سورة الأنفال: 67].

(3) كارليل، الأبطال، ص: 86.

(4) ابن إسحاق، المغازي والسير، ج:4، ص:188.

في شهوانيّة الدين الإسلامي، وأرى كل ما قيل، وكتب جورًا وظلمًا، فإنّ الذي أباحه محمد -عليه الصلاة والسلام- ممَّا تحرمه المسيحيّة لم يكن من تلقاء نفسه، وإنما كان جاريًا متبعًا لدى العرب من قديم الأزل، وقد قلل محمد -عليه الصلاة والسلام- هذه الأشياء جهده، وجعل عليها من الحدود، ما كان في إمكانه أن يجعل»[1].

قلنا: إنّ التحليل والتحريم في الشريعة المحمّديّة مردّه الوحي، ومن شواهد ذلك في القرآن الكريم قول الله تعالى: [وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا] [سورة البقرة: 275]، ومن ذلك أيضًا: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ] [سورة المائدة: 87]. ومن هذه الشواهد كذلك قوله عزّ من قائل: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ] [سورة التحريم: 1]. فهذه الأدلة تنبئُ أنّ التحليل مرجعه إلى الله عزّ وجلّ، لا أنه كان جاريًا متبعًا لما كان من قيم سائدة لدى العرب من قديم الأزل، وكذا الأمر بالنسبة للتحريم، فمرجعه أيضًا إلى الله -عزّ وجلّ-، ومن شواهد ذلك قوله -تبارك وتعالى- لرسوله الكريم -عليه الصلاة والسلام-: [قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ...] [سورة الأعراف: 33].

أمّا قول كارليل: « فإنّ الذي أباحه محمد -عليه الصلاة والسلام- مما تحرمه المسيحيّة لم يكن من تلقاء نفسه، وإنما كان جاريًا متبعًا لدى العرب من قديم الأزل» فباطلٌ من جهة أنّ كارليل وقع في التعميم في هذه المغالطة؛ فلم يذكر أمثلة، ولئن قدّرنا ما يرمي إليه فظننا المترجحُ أنَّه يقصد مسألة تعدد الزوجات؛ إذ يرى أنّ التعدد عادة سائدة عند العرب ليس لها ضابط، وأنّ محمّدا -عليه الصلاة والسلام- حينما تناولها أباحها، وضبطها. والحقّ إنّ مسألة التعدد التي يلوّح كارليل براية تحريمها في النصرانيّة ليس عليها أيّ دليل صريح، أو ضمني لا في العهد القديم، ولا في العهد الجديد. لا بل إنّ النصوص كثيرة في العهد القديم، وصريحة في أنّ التعدد ليس محرمًا، فمن ذلك أن إبراهيم -عليه الصلاة والسلام- ذُكر له أسماء ثلاث زوجات[2]، وأنّ يعقوب عليه السلام كان له أربع زوجات[3]. فإن قال قائلٌ: إنّه لا توجد نصوص صريحة في العهد الجديد تبيحُ التعدد، فالجواب إنّ عدم وجود هذه النصوص لا يعني التحريم، ولا يقول بهذا ذو اللبّ.

خامسًا: ادعاء كارليل صعوبة الإسلام.قال كارليل: «والدِّين المُحمّدي بعد ذلك ليس بالسّهل، ولا بالهيّن، وكيف، ومعه كلّ ما تعلمون من الصوم والوضوء، والقواعد الصّعبة، وإقامة الصلاة خمسًا في اليوم، والحرمان من الخمر. وليس كما يزعمون كان نجاح

(1) كارليل، الأبطال، ص: 88.

(2) هنّ: سارة، وهاجر، وقطزره. انظر على الترتيب: سفر التكوين: 12:20، 15:16، 1:25.

(3) هنّ: ليئة، وراحيل، وبلهة، وزلفة . انظر على الترتيب: 23:29، 29:30، 4:30، 9:30.

الإسلام، وقبول الناس به إيّاه لسهولته؛ لأنه من أفحش الطعن على بني آدم في أعراضهم أنْ يُتهموا بأنَّ الباعث لهم على محاولة الجلائل (يعني: الأمور الجليلة)، وإتيان الجِسام هو طلب الراحة واللذة ... وما كان اعتناق النّاس لدين من الأديان؛ لما يرجون من متاع ولذة، بل لما يُثوّر في قلوبهم - من دواعي الشرف، والعظمة»[1].

قلنا: إنّ دين الإسلام بشرائعه سهلٌ، وليس بالصّعب كما يقول كارليل؛ فالله سبحانه وتعالى بيّن ذلك في كتابه العزيز في غير ما موضع، ومن ذلك، قوله عزّ من قائل: [وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ] [سورة الحج: 78]، ومن ذلك أيضًا قوله -تبارك وتعالى-: [يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ] [سورة البقرة: 185]. وقد بيّن النبيّ -عليه الصلاة والسلام-حقيقة الدين وسهولته في ما أخرجه الإمام البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة -رضي الله عنه- عَنْ النبي -عليه الصلاة والسلام- قَالَ: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ»[2].

هذا وتبطل دعوى كارليل بشأن صعوبة الإسلام بالدليل التاريخي؛ إذ إننا إذا نظرنا في واقع التشريعات عند أهل الكتاب - من اليهود والنصارى- وجدنا أنَّ الصعوبة والشدّة ألصقُ بها، من تشريعات الإسلام. وقد دلّ القرآن الكريم صراحة على هذه القضية في قول الله تعالى: [الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ] [سورة الأعراف: 157]. وأمّا نسبة كارليل إقبال النّاس على هذا الدين "لما يُثوّر في قلوبهم - من دواعي الشرف، والعظمة» فباطلةٌ؛ لأن الإسلام ألغى الفوارق، وهدم الطبقيّة، وجعل النّاس سواء؛ حيث جعل معيار تفاضلهم التقوى؛ فإنَّ من دخل في الإسلام لم يدخله رغبة في بلوغ الشرف والعظمة، وإنما لأنه وجد فيه تلبية لصوت الفطرة السليمة المستقيمة، ولأنه رأى فيه الصورة الصافية لما ينبغي أن يكون عليه الحال في الكون أفرادًا وجماعات. بل إنّ من الأدلة التي تُبطل هذا الزعم أولئك الصحابة الكرام الذين خلعوا عباءات الجاه، والسّيادة من أمثال أبي بكرٍ، وعمر، ومصعب بن عمير -رضي الله عنهم أجمعين- وما كان دخولهم في الإسلام رغبةً في تحقيق الشرف، أو بلوغ العظمة ، لا بل رغبة في اتباع دين الهدى والحقّ.

وإذا أمعنا النظر في السيرة النبويّة رأينا أنّ النبيّ -عليه الصلاة والسلام- كان يرفُض إسلام من يريد أن يجعل الدّين مطيّة له لبلوغ السؤدد، والشرف، والسيادة. فقد نقل ابن هشام في السيرة النبويّة عن ابن إسحاق قال: حدثني الزهري أنه –أي النبيّ -عليه الصلاة والسلام- أتى

(1) كارليل، الأبطال، ص: 88/89.

(2) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، ج:1، ص:23، حديث رقم 39.

بني عامر بن صعصعة؛ فدعاهم إلى الله عز وجل، وعرض عليهم نفسه، فقال رجل منهم - يقال له بُحيرة بن فراس- : « والله لو أني أخذت هذا الفتى من قريش؛ لأكلتُ به العرب، ثم قال: أرأيتَ إنْ نحن بايعناك على أمرك، ثم أظهرك الله على من خالفك، أيكونُ لنا الأمر من بعدك؟ قال: الأمر إلى الله، يضعه حيث يشاء. قال (يعني: الزهري) فقال له: أفتُهْدِف نحورنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا؟! لا حاجة لنا بأمرك. فأبوا عليه»[1].

سادسًا: زعم كارليل أنَّ الجنة والنار أنهما أمران معنويان لا حقيقة لهما. قال كارليل: «ويُنكر البعض تغلّب الحسيّة والماديّة على جنّة محمّد (-عليه الصلاة والسلام-)، وناره، فأقول: إن العيب في ذلك على الشراح والمفسرين، لا على ما جاء في الكتاب؛ فإنَّ القرآن قد أقلّ جدًّا من الحسيّات والماديّات إلى الجنّة والنّار، وكلّ ما فيه عن هذا الشأن إيماءٌ، وتلميح، وإنما المفسرون والشراح هم الذين لم يتركوا لذّة حسيّة، ولا متعة شهويّة حتى ألحقوها بالجنّة، ولا عذابًا بدنيًا، وألمًا جثمانيًّا حتى أسندوه إلى النّار» [2].

قال كارليل: «ويمكننا القول على كل حال بأن الجنّة والنار هاتين هما رمز لحقيقة أبديّة لم تصادف من حُسن الذكر قط مثلما صادفت في القرآن. وماذا ترون تلك الجنّة وملاذها، وهاتِه النّار وعذابها، وقيام الساعة التي يقول عنها: [يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى] [الحج: 2] ماذا ترون كلّ هذه إلا ظلًّا تمثل في خيال ذلك النبيّ الشاعر، للحقيقة الكبرى الروحانية، رأس الحقائق أعني الواجب، وجسامةُ أمره....»[3].

قلنا: إن قول كارليل حول الجنّة والنّار، وأنّهما أمرٌ معنويّ، ورمز لحقيقة أبديّة مغالطة كبيرة- لا دليل عليها، ورجمٌ بالغيبِ. ولعلَّ من الأدلة التي تُبطل قوله ذكر أنهار الجنّة، ولباس أهلها، وطعامهم، وشرابهم، ومساكنهم. وكذلك أيضًا ما ذُكر في القرآن الكريم من أحوال النّار، ودركاتهم، وأصناف عذابهم، ولباسهم ومطعمهم، ومشربهم. وعليه، فظاهر ما جاء في القرآن الكريم يدل على حسيّة الجنّة والنّار، وزعم كارليل أنّ الشراح والمفسرين هم الذين صبغوا الآيات الواردة بشأنهما بالماديّة- إنّما هو في الحقيقة زعم باطل، وحسبنُا قول الله تعالى: [وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ] [سورة الزخرف: 71] فهذه الآية صريحةٌ في عموم النعيم حسيّه ومعنويّه.هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ هناك نصوصًا صريحة في الكتاب المقدس -العهد الجديد- تثبت حسيّة النّار[4]، وهذا بالضرورة يقضي بحسيّة الجنّة في المقابل.

(1) ابن هشام، السيرة النبوية، ج:2، ص:272.

(2) كارليل، الأبطال، ص: 93.

(3) كارليل، الأبطال، ص: 94.

(4) انظر: الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل مرقس، الإصحاح التاسع، الفقرة: 44.

سابعًا: ادعاؤهُ أنّ رمضان تشريع من النبي عليه الصلاة والسلام. قال كارليل: «وأيُّ دليل أشهرُ ببراءة الإسلام من الميل إلى الملاذ من شهر رمضان الذي تُلجم فيه الشهوات، وتُزجر النفس عن غاياتها، وتُقدَع عن مآربها. وهذا هو منتهى العقل والجزم؛ فإنَّ مباشرة اللذات ليس بالمنكر، وإنَّما المنكر هو أنْ تَذِلّ النفس لجبار الشهوات، وتنقاد لحادي الأوطار والرغبات. ولعل أمجد الخصال، وأشرف المكارم هو أنْ يكون للمرء من نفسه على نفسه سلطان، وأن يجعل من لذّاته -لا سلاسل، وأغلالًا تعييه، وتعتاص عليه إذا همّ أن يصدعها، بل حُليًّا، وزخارف متى شاء فلا أهون عليه من خلعها، ولا أسهل من نزعها. وكذلك أمرُ رمضان سواء كان مقصودًا من محمّد (-عليه الصلاة والسلام-) معيَّنا، أو كان وحي الغريزة، وإلهامًا فطريًّا، فهو والله نعم الأمر»(1).

قلنا: إنّ تشريعَ الصوم تشريعٌ ربانيّ، وما من أمّة إلا وأُمرت به مصداق قول الله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ] [سورة البقرة: 183]. وقد تختلف مدته ومقداره من أمّة إلى أخرى. وأمّا رمضان فهو شهر الله تعالى الذي أنزل فيه القرآن الكريم، وقد وقع الأمر بصيامه حيث قال عزّ من قائل: [شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ] [سورة البقرة: 185]. وعليه فإن قول كارليل: «وكذلك أمر رمضان سواء كان مقصودًا من محمّد (-عليه الصلاة والسلام-) معيَّنا، أو كان وحي الغريزة، وإلهامًا فطريًّا» إنّما هو مجازفة خطيرة؛ إذ يجعل أمرَ رمضان وحي غريزة، أو إلهامًا فطريًّا، وهو قول متعسِّف ليس عليه من دليل. فتشريع رمضان ما هو إلا وحيٌ إلهيٌّ، ولا مَدخلَ للغريزة والفِطرة فيه، ومِمَّا يُستدلُّ به على فرضيتهِ مِن اللهِ عزّ وجلّ أنّ من يفوته شيءٌ من الصوم فيه يلزمه القضاء أو الفدية؛ لقوله تعالى: [فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ...] [سورة البقرة: 184]، وكذا أيضًا قوله عزّ من قائل: [وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ] [سورة البقرة: 185].

هذا ولئن استعظم كارليل فكرة صيام شهر كاملٍ، وأنّه لم يجد لها سابقةً في شرائع الأمم السابقة فهذا لا يلزم منه القول إنّها فكرة نابعة من الغريزة والفطرة، فهذا سيدنا داود عليه السلام كان ديدنه في الصيام أنْ يصوم يومًا، ويفطر يومًا. أخرج الإمام البخاري في جامعه الصحيح من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص -رضي الله عنهما- عن رسول الله -عليه الصلاة والسلام-أنّه أوصاه قائلًا: «... فَصُمْ صَوْمَ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَام؛ كَانَ يَصُومُ

(1) كارليل، الأبطال، ص: 93/94.

يَوْمًـا، وَيُفْطِـرُ يَوْمًـا...» [1].

وعليـه فيكـون صيـام داود عليـه السـلام بالمجمـوع يقـاربُ مـا مقـداره سـتة أشـهر، أي نصـف عـام، فلمـاذا لـم يسـتعظم كارليـل ذلـك؟! هـذا وقـد ورد فـي مزاميـر داود عليـه السـلام مـا يـدلُّ علـى الأثـر البدنـيِّ لصومـه الـذي أخبـر بـه النبـيّ عليـه الصـلاة والسـلام. ففي المِزمـار التاسـع بعـد المائـة الفقـرة الرابعـة والعشـرين: «رُكْبَتَـايَ ارْتَعَشَـتَا مِـنَ الصَّـوْمِ، وَلَحْمِـي هُزِلَ عَنْ سِـمَنٍ».

وإذا كان كارليـل يسـتعظم مسـألة التتابـع فـي الصيـام فـي رمضـان يومًـا تلـو يـوم، وأنّـه لـم يقـف علـى سـابقة مثلهـا فـي شـرع الأنبيـاء، فيجـاب عنـه بمـا وقـع فـي إنجيـل متـى حـول صيـام عيسـى عليـه السـلام أربعيـن نهـارًا، وأربعيـن ليلـة، ونصّـه: ثُـمَّ أُصْعِـدَ يَسُـوعُ إِلَـى الْبَرِّيَّـةِ مِـنَ الـرُّوحِ لِيُجَـرَّبَ مِـنْ إِبْلِيسَ. فَبَعْـدَ مَـا صَـامَ أَرْبَعِيـنَ نَهَـارًا وَأَرْبَعِيـنَ لَيْلَـةً، جَـاعَ أَخِيـرًا» [2].

الخاتمة:

توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

أولًا: تأثـر تومـاس كارليـل بمذهـب جـون كالفـن الكنسـي؛ حيث التركيـز علـى الفـرد فـي العمـل والإنتـاج، ودوره الرئيـس فـي المُنجـز الحضـاري، ومـن هنـا اعتمـد كارليـل علـى نظريـة البطـل فـي كتابـه الأبطـال لشـرح أنَّ أحـداث التاريـخ البشـري إنمـا تقوم علـى العظمـاء كمـا فـي كتابـه.

ثانيًـا: المديـح والثنـاء الـذي كالـه كارليـل للنبـي -صلـى الله عليـه وسـلم- فـي بعـض المواضـع مـن كتابـه لا يـدل البتـة علـى تصديقـه بنبوتـه، بـل هـو نابـع مـن نظـرة احتـرام منـه لـه بوصفـه إنسـانا نبيـلا لـه آثـاره الإصلاحيّـة فـي واقـع النّـاس الذيـن عـاش معهـم، مـع فصـل هـذه النظـرة عـن شـخصيته النبويّـة.

ثالثًـا: نـال تومـاس كارليـل تقديـرًا وثقـة كبيـرة علـى الفصـل الـذي عقـده للنبـي -عليـه الصـلاة والسـلام- فـي كتابـه (الأبطـال)، مـن بعـض المُفكريـن العـرب. والحـقّ أن هـؤلاء قـد اسـتعجلوا فـي هـذه الثقـة، وذلكـم التقديـر؛ لأن مـا وقـع فيـه كارليـل مـن مغالطـات، ومـا زعمـه مـن ادعـاءات لا تقـل خطـورة عمّـا ذكـره أقرانـه، وأشـباهه مـن الباحثيـن الغربييـن.

رابعًـا: لـم يخـرج تومـاس كارليـل فـي قراءتـه للسـيرة النبويّـة عـن الخـطّ العـام الـذي ميّـز الدِّراسـات الاستشـراقية للإسـلام؛ حيث كان الدافـع الدينـي هـو المحـرك الأول فـي دسِّ الشـبهاتِ، وطمـس الحقائـق، وتزويـر الأحـداث قصـدًا لصـدّ القـارئ الغربـي عـن الإنصـات لصـوت الحـقّ.

(1) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصيام، باب صوم داود عليه السلام، ج:2، ص:698، حديث رقم 1878.

(2) الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل متى، الإصحاح الرابع، الفقرتان الأولى والثانية.

خامسًا: اللغطُ، والغلطُ الحاصل في نقل السيرة النبويّة، ووصفها من توماس كارليل وغيره يرجِعُ في مجمله إلى إقصاء الروايات الصحيحة، وتجاهل المراجع الأصيلة، والتأويل الفاسد لنصوصها بالتأمل العقلي الذي يفتقد إلى الموضوعيّة العلمية.

سادسًا: تنوعت مغالطات توماس كارليل في قراءة السيرة النبوية، فمنها مغالطات تعلقت بنقل وقائعها، وثانيةٌ في وصف الأحداث وتحليلها، وأخرى حول الإسلام عمومًا.

سابعًا: (العبقريات) التي اشتَهر بها الكاتب عباس محمود العقاد إنما تأثر فيها بفلسفة توماس كارليل في تفسيرالتاريخ الذي يقوم حول دور البطل في صنع أحداث هذا التاريخ.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المراجع العربية:

ابن الأثير الجزري، علي بن محمد، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبدالسلام تدمري، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1417هـ-1997م)، ط1.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه محب الدين الخطيب، (بيروت: دار المعرفة، 1371هـ)، د.ط.

ابن حنبل، أحمد بن محمد، المسند، (القاهرة: مؤسسة قرطبة، د.ت)، د.ط.

البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق مصطفى البغا،(بيروت واليمامة: دار ابن كثير، 1407هـ – 1987م)، ط3.

برينتون، كرين، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، (الكويت: عالم المعرفة –المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1984م)، د.ط

البيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تحقيق عبد العلي عبد الحميد، (الرياض: مكتة الرشد للنشر والتوزيع، بومباي: الدار السلفية، 1423هـ-2003م)، ط1.

البيهقي، أحمد بن الحسين، دلائل النبوة، تحقيق عبد المعطى قلعجي، (بيروت: دار الكتب العلمية- دار الريان للتراث، 1408هـ - 1988م)، ط1.

ابن إسحاق، محمد بن يسار، المبتدأ والمبعث والمغازي (المغازي والسير)، تحقيق محمد حميد الله، (المغرب: معهد الدراسات والأبحاث، د.ت)، د.ط.

الجندي، أنور، جيل العمالقة والقمم الشوامخ في ضوء الإسلام، (مصر: دار الاعتصام، د.ت)، د.ط.

الحاكم النيسابوري، محمد بن عبدالله، المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ-1990م)، ط1.

ابن الحجاج النيسابوري، مسلم، الجامع الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، د.ط.

أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، د.ط.

ديورانت، ول، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود وآخرين، (بيروت: دار الجيل، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1408هـ-1988م)، د.ط

زقزوق، محمود، الإسلام في تصورات الغرب، (مصر: مكتبة وهبة، 1987م)، ط1.

ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1968م)، ط1.

الصالحي الشامي، محمد بن يوسف، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م)، ط1.

العريس، إبراهيم، الأبطال لكارلايل هم أفراد متميزون يستحقون تاريخًا خاصًا، (بيروت: جريدة الحياة اللبنانية، 26/8/2014م).

العقاد، عباس، عبقرية محمد، (بيروت: المكتبة العصرية،د.ت)، د.ط.

العقيقي، نجيب، المستشرقون، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ط4.

علي، محمد مهر، الاهتمام بالسيرة النبوية باللغة الإنجليزية عرض وتحليل، (المدينة المنوّرة: ندوة عناية المملكة العربية السعوديّة بالسنّة والسيرة النبويّة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004م).

الفاكهي، محمد بن اسحاق بن العباس، أخبار مكة فيقديم الدّهر وحديثه، تحقيق عبد الملك عبد الله دهيش، (بيروت:دار خضر، 1414هـ)، ط2.

القرطبي، أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق محيي الدين ديب مستو وآخرين، (دمشق-بيروت: دار ابن كثير، 1420هـ-1999-م)، ط2.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 1415هـ - 1994م)، ط 27.

كارليل، توماس، الأبطال، عرّبه محمد السباعي، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1930م)، ط3.

ابن كثير الدمشقي، إسماعيل بن عمر، السيرة النبويّة، تحقيق مصطفى عبد الواحد، (بيروت: دار المعرفة، 1971م)، د.ط.

المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001)، ط1.

أبو نعيم الأصبهاني، إسماعيل بن محمد، دلائل النبوة، تحقيق:محمد محمد الحداد، (الرياض: دار طيبة، 1409هـ)، ط1.

صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، (بيروت: دار الطليعة، 2005م)، ط1.

ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، (بيروت: دار الجيل، 1411هـ)، ط1.

الواقدي، محمد بن عمر ، المغازي، تحقيق مارسدن جونس، (بيروت: دار الأعلمي، 1409هـ1989-م)، ط3.

الكتاب المقدس.

ثانياً: المراجع الاجنبية:

FROUDE, JAMES ANTHONY, Thomas Carlyle AHistory of the First Years of his life, (NEW YORK, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS,1882), First published

Kunitz ,Stanley, Haycraft,Howard, British Authors of the Nineteenth Century, (New York: Published by The H.W.Wilson Company, 1936), First Edition

Stade,George, Karbiener, Karen, L.Kruegor, Christine ENCYLOPEDIA OF BRITISH WRITERS 19th AND 20th CENTURIES, (New York: written and developed by Book Builders LIS,2003).

The English Philosopher Thomas Carlyle and his Reading of the Prophetic Biography: Presentation and Criticism

Saed Mohammed Bawaneh
Abdul Razzaq Ahmed Ragab
Faculty of Al-Sharee'a and Islamic Studies - Yarmouk University
Irbid - Jordan

Abstract:

This research aims to study what was presented by the English philosopher Thomas Carlyle (1795-1881) in reading the prophetic biography in the second lecture of his book "On Heroes, hero-worship, and the heroic in history", by the name of "the hero as Prophet. Mohammed: Islam". This research defined Carlyle, his book and his theory in interpreting history, then presented an analytical and critical account of his flawed reporting on the events of the Prophetic Biography, his description of these events, his analysis of them, all the way through to his misconception of Islam in general. The researchers of this study adopted both the inductive and critical approaches. The study concluded that Carlyle was not as fair in drawing on the subjects and issues of the Prophetic Biography as he was perceived to be among researches and academics. It was shown that his writing of the lecture was influenced by John Calvin's predestination doctrine, which is based on raising the individual's work status, and the significance of the individual's role in cultural achievement. The study has shown that Carlyle's praise of the prophet (Blessings and Peace be Upon Him), does not at all indicate his belief in his prophecy, but rather it is strictly out of his humanitarian respect for an influential person in the history of humanity, with the separation of this view from his personal prophecy. In this accurate research, it was revealed that the inefficiency in interpreting Prophetic Biography and its descriptive account of it by Carlyle and others, disqualifies the accurate and true narratives and disregards its original references and the misinterpretation to its texts with mental illusions that lack scientific objectivity.

Keywords: Carlyle, Prophetic Biography, Hero.

زواج القـــــاصـــرات بين الشريعة والقانون

صالح خالد صالح الشقيرات

قسم القضاء الشرعي ـ الجامعة الإسلامية (منيسوتا)

منيسوتا ـ الولايات المتحدة الأمريكية

تاريخ الاستلام: 24-07-2017 **تاريخ القبول: 07-09-2017**

ملخص البحث:

تمّ في هذا البحث عرض مفهوم الزواج والقاصر وسنّ البلوغ في الشريعة والقانون، وعرض آراء الفقهاء ونصوص القوانين المتعلقة بموضوع زواج القاصرات، خلُص الباحث إلى أنّ هناك رأيان فقهيّان في مسألة زواج القاصرات تدور بين التأييد والمنع، وبعد مناقشة الأدلة لكل منهما توصل الباحث الى ترجيح جواز زواج القاصر ضمن ضوابط، كما خلص الباحث الى أنّ معظم القوانين العربية حذت حذو القوانين الغربية في تحديد سنٍّ للزواج بأعمار متقاربة (15 - 21).

الكلمات الدالة: البلوغ، الرُشْد، الزواج، الدخول، القاصر.

المقدمة:

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه أجمعين.

قال سبحانه وتعالى:«ومِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَودَّةً ورَحْمَةً إنَّ فِي ذَلِكَ لآياتٍ لِقَومٍ يَتَفَكَّرُونَ»[1].

يشكل الزواج النواة الأولى لامتداد المجتمعات، حيث الزوجان أساس كل أسرة، لذلك شرع الإسلام الزواج، وجعل من مقاصد الشريعة حفظ العرض والنسل عن طريق الزواج الشرعي، ووضع له نظاما وأسسا وضوابط ليتم بناء الأسرة المسلمة وفق ما يضمن لها ديمومتها.

أهمية البحث

تأتي أهمية بحث زواج القاصرات بشكلٍ خاص في ظلِّ الكلام عن حكم زواج القاصرات، حيث تعددت الكتابات في هذا الموضوع، وتجاوز أهل الاختصاص إلى ما دونهم ليقول فيه كل من وجهة نظره، فكان لا بدّ من بيانٍ تفصيليٍّ لهذا الموضوع.

مشكلة الدراسة

تكمن مشكلة هذه الدراسة في مدى قدرتها على الإجابة على ما يلي:

- ما هو مفهوم القاصر في الشريعة والقانون؟
- ما هي آراء الفقهاء في هذا الموضوع؟ وما هو القول الراجح؟
- ما رأي القوانين – العربية والغربية- في زواج القاصر.
- ما الفرق بين سِنّ العقد وسِنّ الدخول؟

الدراسات السابقة

وجِدت دراسات بحثية ومقالات علمية تناولت هذا الموضوع ومنها:

- زواج القاصرات بين الدين والعادات، د. عادل العبد الجار، حيث تناولت هذه الدراسة حكم زواج القاصر في الشريعة، كما تناول العادات التي تحكم زواج القاصر.

---

(1) سورة الروم الآية:21

وتختلف دراستي عن هذه الدراسة بالمقارنة بين الشريعة والقانون، وبحث سن الدخول، وهو ما لم تتطرق اليه الدراسة السابقة.

- ظاهرة زواج القاصرات / دراسة ميدانية للباحثة سجى عبد الرضا، وهذه دراسة ميدانية سعت للوصول الى أسباب وآثار زواج القاصرات حسب ما يرى المجتمع من خلال عينات الدراسة.

وواضح الاختلاف بين هذه الدراسة والدراسة التي يقدمها الباحث هنا.

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة الى بيان ما يلي:

- مفهوم القاصر في الشريعة والقانون.
- الرأي الفقهي والقانوني في حكم زواج القاصر.
- بيان الفرق بين سنّ البلوغ، وسنّ العقد، وسنّ الدخول.

خطة الدراسة:

سيتم بحث هذا الموضوع ضمن أربعة مطالب؛ الأول منها تمهيدي حيث سيتم من خلاله بيان مفهوم الزواج في اللغة والاصطلاح والقانون. والمطلب الثاني سيتم من خلاله عرض آراء الفقهاء في مسألة زواج القاصرات وبيان أدلتهم ومناقشتها والترجيح. أما المطلب الثالث فسيتم من خلاله عرض الرأي القانوني في زواج القاصرات. وفي المطلب الرابع تم عرض مسألة سنّ الدخول. ثم تأتي نتائج وتوصيات البحث، وبعد ذلك عرض قائمة المصادر والمراجع.

فإن أحسنت فمن الله، وإن كان غير ذلك فمني ومن الشيطان وأستغفر الله على ذلك.

الباحث

المطلب الأول: مفهوم زواج القاصرات

الفرع الأول: مفهوم الزواج

أولاً: في اللغة

يأتي لفظ الزوج في اللغة بعدة معانٍ منها:

- (زوج) الزاي والواو والجيم أصلٌ يدلُّ على مقارنَة شيءٍ لشيء.
- والأصل في الزوج الصنف والنوع من كل شيء، وكل شيئين مقترنين، شكلين كانا أو نقيضين، فهما زوجان، وكل واحد منهما زوج [1]. قال الله عز وجل: «وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ »[2]. وكما تطلق لفظة الزوج على الرجل فإنها أي أيضا تطلق ويراد بها المرأة، كما في قوله: «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ»[3]، وكذا يقال لها زوجة[4].

ثانياً: في الاصطلاح

للزواج تعريفٌ عند الفقهاء القدامى، وآخر عند العلماء المحدَثين؛ نفصِّله بالآتي:

- **تعريف الفقهاء القدامى:**

- «عقد يرد على ملك المتعة قصدا»[5].
- « عَقْدٌ عَلَى مُجَرَّدِ مُتْعَةِ التَّلَذُّذِ بِآدَمِيَّةٍ غَيْرُ مُوجِبٍ قِيمَتَهَا بِبَيِّنَةٍ قَبْلَهُ، غَيْرُ عَالِمٍ

---

(1) محمد بن مكرم جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف)ج 3، ص 1884

(2) سورة النجم الآية 53.

(3) سورة البقرة :من الآية(35) او 135

(4) أحمد بن فارس بن حبيب، مجمل اللغة لابن فارس، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، (بيروت:دار النشر: مؤسسة الرسالة1406 هـ - 1986 م) ط2، ج3، ص 35، مادة زوج. وزين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (بيروت: المكتبة العصرية، 1420هـ / 1999م) ط5، ص 160، مادة زوج. و أحمد بن محمد بن علي الحموي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير،(بيروت: المكتبة العلمية)، ص 277، مادة :زوج. و أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1319هـ / 1998م) ط2، ص 486.

(5) كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام، فتح القدير، (دار الفكر)،ج3،ص 186، وانظر: زين الدين بن إبراهيم بن محمد،ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق،(دار الكتاب الإسلامي)ج3، ص 85.

عَاقِدُهَا حُرْمَتَهَا إنْ حُرِّمَتْ بِالْكِتَابِ عَلَى الْمَشْهُورِ أو الْإِجْمَاعِ عَلَى الْآخَرِ »[1].

- « عبارَة عَن العقد الْمَشْهُور الْمُشْتَمل على الأركان والشروط وَيُطلق على العقد وعَلى الْوَطْء» [2].
- «عقد يعتبر فيه لفظ إنكاح وتزويج في الجملة. والمعقود عليه منفعة الاستمتاع»[3].

وبذلك نجد أن تعريف الفقهاء للزواج كان تعريفاً لعقد الزواج، فيذكرون الهدف منه أحياناً، وشروطه وأركانه أحياناً أخرى.

ويمكن أن نعرّف النكاح بأنه: «عقد رجل على امرأة تحلّ له شرعاً بألفاظ وشروط مخصوصة».

فالراجح عند الفقهاء في تعريف النكاح بأنه العقد، ولا بد أن يكون هذا العقد بين رجل وامرأة دون موانع شرعية، ضمن ألفاظٍ معينة لا يخرج عنها، وضوابط – أركان وشروط – لا يتعداها.

ثالثاً: مفهوم الزواج في القانون

- ## مفهوم الزواج في بعض القوانين العربية

لقد تم تعريف الزواج في عدد من القوانين العربية بعدة تعريفات، نذكر منها:

- مفهوم الزواج في القانون الإماراتي:

نصت المادة (19) من هذا القانون على أن الزواج « عقد يفيد حِلَّ استمتاع أحد الزوجين بالآخر شرعاً، غايته الإحصان وإنشاء أسرة مستقرة برعاية الزوج، على أسس تكفل لهما تحمل أعبائها بمودة ورحمة»[4].

تم العبير عن الزواج في هذا التعريف بالعقد الذي يُحلُّ التمتع بين الزوجين بصورة

(1) أحمد بن غانم بن سالم ابن مهنا النفراوي،الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، (دار الفكر، 1415هـ - 1995م)، ج 2، ص 3.

(2) محمد بن عبد المؤمن بن حريز بن معلى الحسيني الحصني، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، (دمشق: دار الخير، 1994)،ط1، ص345.

(3) منصور بن يونس البهوتي، الروض المربع بشرح زاد المستقنع، تحقيق، مسعد الأشموني،(دار الغد الجديد)، ص 380.

(4) قانون الأحوال الشخصية الإماراتي، مادة (19).

شرعية – أي بدون مانع شرعي- مع ذكر بعض أهداف الزواج وإعطاء القوامة للزوج، كما تم ذكر أنه يجب أن ينبني هذا العقد على قواعد سليمة تضمن تحمل الزوجين لمسؤولياتهما الزوجية.

- مفهوم الزواج في القانون الأردني:

جاء في المادة (5) من القانون الأردني ما نصّه:

«الزواج عقد بين رجل وامرأة تحل له شرعا لتكوين أسرة وإيجاد نسل»[1].

فقد تم تعريف الزواج بأنه العقد الذي يتم بين رجل وامرأة غير محرّمة عليه من ناحية شرعية، كما تم ذكر بعض أهداف الزواج؛ كتكوين الأسرة وإيجاد النسل.

وقريباً من هذا تعريف القانون العراقي والكويتي للزواج [2]

- مفهوم الزواج في القانون الليبي:

عرّف القانون الليبي الزواج بأنه: « ميثاق شرعي تحل به العلاقة بين رجل وامرأة ليس أحدهما»[3].

في هذا التعريف للزواج تم الإشارة إلى أنه ميثاق، والميثاق هو العهد الشرعي بين الرجل والمرأة ليحل لهم الاستمتاع ببعضهم شرعاً. ولم يعرف الزواج على أنه عهد إلا في القانون الليبي. وهذا ما أشار إليه القانون اليمني.[4]

• مفهوم الزواج في بعض القوانين غير العربية

لقد سارت معظم القوانين العربية في تحديد سِنّ الزواج وراء القوانين الغربية، ولذلك رأى الباحث التعريج على بعض تعريفات الزواج في القوانين الغربية؛ لبيان النظرة المختلفة للزواج في هذه القوانين عنها في القوانين العربية.

- مفهوم الزواج في القانون الفرنسي

---

(1) قانون الأحوال الشخصية الأردني، مادة (5).

(2) انظر مفهوم الزواج في قانون الأحوال الشخصية الكويتي، مادة(1). وقانون الأحوال الشخصية العراقي، مادة(3) فقرة(1).

(3) قانون الأحوال الشخصية الليبي، مادة (2).

(4) قانون الأحوال الشخصية اليمني، مادة (6).

عرف القانون الفرنسي الزواج بأنه: «ارتباط الرجل والمرأة بقصد إنشاء أسرة ارتباطاً يقره القانون ويرتب عليه أثاراً قانونية لاتفاقه مع مبادئ الأخلاق، ولما له من أهمية اجتماعية باعتباره صلة المرأة بالرجل المرتبطين بالزواج «[1].

ويلاحظ من هذا التعريف الإشارة إلى العلاقة الجنسية التي يترتب عليها إنجاب الأولاد، كغاية للزواج، وهذا ليس معناه جعل المعاشرة الجنسية شرطا لتمام الزواج، وإنما يعتبر إباحتها أثرا من آثاره، ولذلك فإن وصف الزواج يتوفر لعلاقة الرجل والمرأة ولو لم يقصد بها إنجاب الأبناء، بل ولو لم يكن هذا ممكنا، وبالتالي لا يجعل مجرد عدم الإنجاب سببا لحل الرابطة الزوجية،[2].

- مفهوم الزواج في القانون السويدي

عرف القانون السويدي الأسرة بأنها: « الزواج بين المرأة والرجل وأن الرابطة بينهما تشكل علاقة زوجية »[3].

لكن هذا القانون اعترف للمتعايشين من الجنس الواحد بحق تكوين الأسرة سواء أكان ذلك بين الرجل والرجل أم كان بين المرأة والمرأة, وكذلك اعترف القانون للمرأة والرجل أن يرتبطا لتكوين الأسرة ويكوّنا علاقة مثل العلاقة بين الزوجين بالتراضي، دون أن يكونا متزوجين سواء وجد بينهما العقد أم لم يوجد، والعقد المكتوب بين الشخصين غير المتزوجين هو لغرض توضيح الحقوق والالتزامات بين الطرفين، ولذلك فإن كتابة العقد بينهما ليس للانعقاد وإنما لغرض إثبات الحقوق المالية ولأنهما يعيشان عيشة مشتركة مثل عيش الزوجين. حيث عرف ذلك بـ« **وجود شخصين غير متزوجين يعيشان في وضع مثل حالة الزوجين ويشمل هذا الوضع عيش الشخصين من مثيلي الجنس**»[4].

- مفهوم الزواج في القانون الانجليزي

عرّف القانون الإنجليزي الزواج بأنه: « اتحاد رسمي لرجل وامرأة، وعادة ما يعْتَرِف به القانون»[5].

(1) الموقع الالكتروني (جوريسبيديا) موسوعة القانون المشارك الجامعية http://ar. jurispedia. org/index. php.

(2) الموقع السابق.

(3) نظام الأسرة في القانون السويدي الصادر في 14 ماي 1987، م(1). انظر موقع مؤسسة الأسرة للإرشاد والإصلاح الإسلامي الالكتروني www. alusra. org.

(4) الموقع السابق.

(5) موقع http://oxforddictionaries. com/definition/english/marriage الالكتروني.

إلا أن هـذا القانـون ذكـر بأنـه يمكـن للزوجيـن مـن نفـس الجنـس أن يكـون لديهـا علاقـات معتـرف بهـا قانونـا باسـم «الشراكة المدنيـة» ويجـب أن يعامـل الشـريك المدنـي نفس المتزوجيـن فـي طائفـة واسـعة مـن المسـائل القانونيـة[1].

الفرع الثاني: مفهوم القاصرات

- ## القاصر لغة

- (قصـر) القـاف والصـاد والـراء أصـلانِ صحيحـان، أحدهمـا يـدلُّ علـى ألا يبلُـغَ الشُّـيء مـدَاه ونهايتَـه، وقَصَرْتُـه إذا حبسـتَه، وهـو مقصـور، أي محبـوس،[2] قـال الله تعالـى: (حُـورٌ مَّقْصُـورَاتٌ فِـي الْخِيَـامِ)[3]. أَي محبوسـات فـي خيـام مـن الـدُّرِّ مُخَـدَّرات علـى أزواجهـن فـي الجنـات[4].

- (القَاصِر) من الورثة: من لم يبلغ سِنّ الرُّشد [5].

- (القاصـرة) يقـال: امـرأة قاصـرة الطَّرْف: خجِلَـة حيِيـة. و الفتـاة: لـم تبلغ سِنّ الرُّشـد.[6]. فالقاصـر إذاً مـن لـم يبلغ سـنّ الرشـد.

- ## القاصر في الاصطلاح:

لـم يـرد تعريـفٌ صريـح لمفهـوم القاصـر فـي الفقـه، إلا أن بعـض نصـوص الفقهـاء ذكـر فيهـا لفـظ القاصـر، ومنهـا:

- مـا جـاء فـي فتـاوى الرملـي « (سُـئِلَ) عَمَّـنْ لَـمْ يَكْتَسِـبْ وَتَـرَكَ عِيَالَـهُ الْقَاصِرِيـنَ هَـلْ يُكْرِهُـهُ عَلَيْـهِ الْحَاكِـمُ أَمْ لَا؟»[7]

---

(1) الموقع السابق.

(2) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج 5 ص 104.

(3) سورة الرحمن الآية 72.

(4) ابن منظور، لسان العرب، ج 41 ص3647

(5) مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، المعجم الوسيط، (جمهورية مصر العربية: مكتبة الشروق الدولية 1425/ 2004) ط 4، ص 738.

(6) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، (القاهرة: دار الدعوة) ص 739.

(7) شهاب الدين أحمد بن حمزة الرملي، فتاوى الرملي، جمعها: ابنه، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي،(المكتبة الإسلامية 9، ج4/ص 5

- و جاء في العقود الدريّة في تنقيح الفتاوى الحامدية «و(سُئِلَ) فِي رَجُلٍ عَقَدَ نِكَاحَهُ عَلَى قَاصِرَةٍ تُطِيقُ الْوَطْءَ بِمَهْرٍ مَعْلُومٍ بَعْضُهُ حَالٌّ وَبَعْضُهُ مُؤَجَّلٌ. [1] ويلاحظ أن الفقهاء درجوا على استعمال مفردات ًأخرى للدلالة على الصغير الذي لم يصل سن البلوغ بعد، كلفظ الصبي ولفظ الحدث ولفظ الطفل.

وباستقراء هذه الالفاظ في هذه النصوص وغيرها نجد أنها تدلّ على أنّ القاصر من لم يبلغ سنّ الرشد، أو من لم يبلغ سن البلوغ. [2]

وفرقٌ كبيرٌ بينهما؛ فربما يبلغ ولم يرشُد، أو يرشد ولم يبلغ، وبالتالي فإنّ تعريف القاصر بأنه من لم يصل سنّ البلوغ تعريفٌ قاصر، فقد يبلغ الإنسان ولا يكون راشداً، فإذا ربطنا صحة تصرفاته بالبلوغ فقد نُلحِق الضرر به نتيجة عدم رشده، وبذلك يكون ربط تعريف القاصر بالرشد أولى من ربطه بالبلوغ.

القاصر في القانون

مصطلح القاصر هو مصطلح معاصر، ونجد تعريف القاصر في القوانين على أنه الطفل، واختلفت القوانين في تحديد سنّ الطفولة اختلافا يسيرا – على ما سيأتي- ولذلك جاء في تعريفه:

- القاصر هو كل شخصٍ دون سن الثامنة عشرة من العمر. [3]

فالقاصر من لم يبلغ سن الرشد، فهل سن الرشد يتحدد بسن الثامنة عشرة، وإن رشُد قبل ذلك فهل يكون قاصراً؟

- القاصر قانونيا ًهي الفتاة التي لم تبلغ سن الزواج كما حدده القانون، وعلى هذا التعريف اتفقت معظم القوانين. [4]

---

(1) محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين، العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، (دار المعرفة)، ج 1/ ص16.

(2) انظر: بن يحي أم كلثوم، القاصر (مفهومه وأهليته في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي) موقع الملتقى الفقهي. - الزحيلي، الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، ج 10، ص7327.

(3) انظر القانون الأمريكي والبريطاني والأسترالي في موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة http://ar. wikipedia.org/wiki/%D9%82%D8%A7%D8%B5%D8%B1

(4) انظر: المادة (10) من قانون الأحوال الشخصية الأردني لعام 2010م و المادة (10) ففقرة (ج) من، و المادة (16،18) المرسوم التشريعي رقم 59 تاريخ 7/9/1953 في قانون الأحوال الشخصية السوري، و الفصل (5) من قانون الأحوال الشخصية التونسي 1964 م، وقانون الأحوال الشخصية المغربي(مدونة الأسرة)،كما نجد أنّ مجلس الشورى في المملكة العربية السعودية قد قرر رفع سن الطفولة إلى 18 عام، وانظر موقع http://en.

ويقـال فـي هـذا التعريـف مـا قيـل فـي سـابقه، فتحديـد سـنٍّ معينـه للقاصـر أو لبلـوغ الـزواج لا يتسـق مـع المنطـق والعقـل، حيـث كان الانسـب ربـط الأمـر بالرشـد.

- أمـا مفهـوم القاصـر اجتماعيـا فهـو مـن لـم يبلـغ سـن تحمـل المسـؤولية، ولـم يتـم اكتمـال نضوجـه الجسـمي والعقلي والنفسـيً . (1)
- وتطلـق المواثيـق الدوليـة علـى كل مـن هـو دون عمـر 18 سـنة بأنـه طفـل، وفـي حاجـة إلـى رعايـة وحمايـة.

وبالنظـر الـى تعريفـات القوانيـن للقاصـر أو الطفـل –كمـا يُعبَّـر عنـه أحيانـاً– نجـد أنّ بينهـا شـبه اتفـاق علـى ربـط القصـور أو الطفولـة بسـنٍّ معيّـن، بخـلاف المفهـوم الفقهـي للقصـور، الـذي ربطـه بالبلـوغ أو الرشـد، وعنـد المقارنـة بينهمـا نجـد أنّ ربـط القصـور بالرشـد مـن عدمـه هـو الأولـى والأقـرب للصحـة، والهـدف مـن ذلـك هـو مظنّـة مصلحـة القاصـر مـن عدمهـا، وبذلـك يترجـح لدينـا أن يكـون تعريـف القاصـر: كل مـن لـم يبلـغ سـنّ الرشـد.

المطلب الثاني: زواج القاصرات بين التأييد والمنع

يكثـر الحديـث حـول ظاهـرة زواج القاصـرات، وقـد تنوعـت الفئـات التـي تناولـت هـذا الموضـوع بالدراسـة مـن فقهـاء وحقوقييـن وقضـاة وطلبـة علـم فاختلفـت الآراء نحوهـا بيـن التأييـد والرفـض، بـل وصلـت إلـى حـد اعتبـاره انتهـاكا للطفولـة، والقـول بتجريـم هـذا النـوع مـن الـزواج.

سبب الخلاف

يرجع الاختلاف في مشروعية زواج الصغار إلى عدة أمور على النحو الآتي:-

1. اختلافهـم فـي فهـم النصـوص وتأويلهـا: حيـث اختلفـوا فـي المقصـود مـن البلـوغ فـي قـول الله: «وَابْتَلُـوا الْيَتَامَـىٰ حَتَّـىٰ إِذَا بَلَغُـوا النِّكَاحَ فَـإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُـمْ رُشْدًا فَادْفَعُـوا إِلَيْهِـمْ أَمْوَالَهُـمْ»، (2)هل هـو البلـوغ المعـروف بعلاماتـه الطبيعيـة أو التقديريـة، أم أن المقصـود منـه القـدرة علـى تحمـل الـوط؟.
2. اختلافهـم فـي زواج النبـي -صلـى الله عليـه وسـلم- مـن أم المؤمنيـن عائشـة- رضـي

wikipedia. org/wiki/Marriageable_age الالكتروني. ، في القانون الباكستاني والالماني والسويسري.

(1) انظر: جمعية النخيل، المساهمة في الحد من زواج القاصرات، بجهة مراكش تانسيفت الحوز والجنوب، المغرب، الحق في الطفولة الحق في التعليم، 7 يوليو، 2012،

(2) سورة النساء :من الآية 6.

الله عنهـا- هـل هـو خصوصيـة مـن خصوصيـات النبـي -صلـى الله عليـه وسـلم- أم أنـه عـام لـه ولأمتـه.

3. اختلافهم فـي مسألة الخيار بعد البلوغ؛ فالذين نفوا خيار البلوغ منعوا من تزويج الصغـار رفعـا للحـرج، أمـا الذيـن أجـازوا الخيـار بعـد بلـوغ الصغيـر أو الصغيـرة فإنهـم يـرون جـواز تزويـج الصغـار. (1)

الفرع الأول: مذهب جواز تزويج القاصرات وأدلتهم

ذهـب جمهـور مـن أهـل العلـم ومنهـم أئمـة المذاهـب الأربعـة(2)، -ومـن المحدثيـن الشـيخ صالـح الفـوزان والسـباعي(3)- إلـى جـواز زواج القاصـرات، وبنـوا قولهـم هـذا علـى أدلـة نقليـة وأخـرى عقليـة، نفصلهـا علـى النحـو الآتـي:

أدلة مؤيدي زواج القاصرات

اسـتدل الجمهـور مـن أهـل العلـم الذيـن قالـوا بجـواز تزويـج الصغـار بالكتـاب والسـنة والآثـار والإجمـاع والمعقـول، وهـي علـى النحـو الآتـي:

---

(1) سها ياسين عطا القيسي، زواج الصغار في ضوء تحديد سن الزواج، (غزة: الجامعة الإسلامية، رسالة ماجستير، 1431هـ2010) ص 18.

(2) انظر: عبد الغني بن طالب بن حمادة بن إبراهيم، اللباب في شرح الكتاب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العلمية،) ج 3، ص 10، و محمد بن أحمد شمس الأئمة السرخسي، المبسوط،(بيروت: دار المعرفة 1414هـ - 1993م) ج4، ص 212، وعلي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، (بيروت: دار احياء التراث العربي) ج2، ص 480،و مالك بن أنس الأصبحي المدني، المدونة،(دار الكتب العلمية،1415هـ - 1994) ط1،ج 2، ص 210، وأبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد ولد ماديك الموريتاني، (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1400هـ/1980م) ط2، ج2 ، ص 529، و أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد بو خبزة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي،1994 م) ط1، ج4، ص 217. و أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، (بيروت: دار المعرفة، 1410هـ/1990) ج 5، ص 21، و موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني،(القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388هـ - 1968) ج 7، ص 379. وانظر: القيسي، زواج الصغار في ضوء تحديد سن الزواج، ص 18.

(3) مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ط 7،،(الرياض، بيروت، دمشق:مكتبة الوراق، دار الوراق للنشر والتوزيع، المكتب الإسلامي). ص 51. حاتم بن عارف الشريف عضو مجلس الشورى السعودي في رده على مقال للشيخ صالح الفوزان في حكم تنظيم تزويج القاصرات دون اختصار2، فبراير، 2012

الكتاب:

1. قـال تعالـى: «وَاللَّائِـي يَئِسْـنَ مِـنَ المَحِيـضِ مِـنْ نِسَـائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُـمْ فَعِدَّتُهُـنَّ ثَلَاثَـةُ أَشْـهُرٍ وَاللَّائِـي لـم يحضـن»[1].

وجه الدلالة من الآية الكريمة:-

أن المـراد مـن قولـه «وَاللَّائِـي لَـمْ يَحِضْـنَ « أي: الصغـار اللائـي لـم يبلغـن سـن الحيـض فعدتهـن ثلاثـة أشـهر أيضـا، وإلـى هـذا القـول ذهـب الكثيـر مـن علمـاء التفسـير منهـم الطبـري، والجصـاص، والبغـوي وابـن العربـي والقرطبـي وابـن كثيـر والألوسـي[2].

كمـا أنّ هـذه الآيـة نصـت علـى أنّ عـدة المطلقـة التـي مـا تـزال لـم تبلـغ، ثلاثـة أشـهر، وهـذا دليـل علـى جـواز زواجهـا قبـل البلـوغ. [3]

2. قـول الله تعالـى: «وَإِنْ خِفْتُـمْ أَلَّا تُقْسِـطُوا فِـي اليَتَامَـى فَانْكِحُـوا مَـا طَـابَ لَكُـمْ مِـنَ النِّسَـاءِ مَثْنَـى وَثُـلَاثَ وَرُبَـاعَ فَـإِنْ خِفْتُـمْ أَلَّا تَعْدِلُـوا فَوَاحِـدَةً أو مَـا مَلَكَـتْ أَيْمَانُكُـمْ ذَلِـكَ أَدْنَـى أَلَّا تَعُولُوا»[4]

وجه الدلالة من الآية الكريمة:-

مـن المعلـوم أن اليتيـم مـن توفـي أبـاه وهـو لـم يبلـغ بعـد، وأن لفـظ اليتامـى فـي الشـرع يطلـق علـى الصغيـرات اللاتـي لـم يبلغـن،[5] بدليـل مـا روي عـن علـي بـن أبـي طالـب انـه قـال: حفظـت

---

(1) سورة الطلاق الآية 4.

(2) محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، جامع البيان جامع البيان عن تأويل آي القرآن،(بيروت: دار الفكر، 1421 ه (2001 ط 1 ج28، ص 159، وأحمد بن على أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص، أحكام القرآن،(بيروت: دار الفكر، 1421 ه 2001)ج 2، ص 683، و أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل في التفسير والتأويل، (بيروت: دار الفكر، 1992 - 1412) ج28، ص 402، والقاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، (بيروت: دار الفكر)ج4 ، ص 285، و أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،(بيروت: دار الكتب العلمية، 1408 ه 1988 -) ط1، ج18 ، ص 109، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق :محمد إبراهيم البنا،(دار ابن حزم، 1998 - 1419) ط1،ج 8، ص 3551، و شهاب الدين الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (بيروت: دار الفكر)ج28، ص203، و انظر: القيسي، زواج الصغار ص 9.

(3) انظر: معجوز، أحكام الأسرة في الشريعة الإسلامية وفق مدونة الأحوال الشخصية ج1 ص 51/ 52.

(4) سورة النساء: الآية 3

(5) محمد بن يوسف بن حيان، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل،(بيروت: دار الفكر، 1420) ج 3، ص504. وانظر: القيسي، زواج الصغار ص 9 - 10.

عن رسول الله:« لا يُتم بعد احتلام»[1].

السنّة:

3. ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهي بنت ست سنين، وبنى بها وهي بنت تسع سنين[2].

فعن عائشة (رضي الله عنها): أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهي بنت ست سنين، وأدخلت عليه وهي بنت تسع، ومكثت عنده تسعاً[3].

ومن أدلة السنة أيضا على جواز نكاح الصغيرات قبل البلوغ، حديث «تستأمر اليتيمة في نفسها، فإن سكتت فهو إذنها، وإن أبت فلا جواز عليها»[4]. -وقد ذكرنا سابقاً معنى اليتم -.

(1) أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، (دار الرسالة العالمية، 1430 هـ - 2009) ط1، كتاب الوصايا، باب ما جاء متى ينقطع اليتم، ج3، ص 115، رقم وصححه الألباني، انظر المرجع السابق.

(2) انظر: ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات الجزري، جامع الأصول من أحاديث الرسول،(دار الكتب العلمية، 1998)ج1، ص404، ومحمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل،(بيروت: المكتب الإسلامي،1405 – (ج6، ص230. وانظر: عادل العبد الجبّار،، زواج القاصرات بيد الدين والعادات ص 12، على موقع http://www. feqhup. com/uploads/1366578547851. pdf

محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، 1422 هـ)ط1 كتاب النكاح، باب إنكاح الرجل ولده الصغار ورقم (5133)، ج 7، ص 17.

أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، (مؤسسة الرسالة،1421 هـ - 2001 م) ط1، كتاب النكاح، باب حديث أبي موسى الاشعري، ج 32، ص 252، رقم 19516. الطبعة: الأولى،، 12 / 496، وانظر: ومحمد معجوز: أحكام الآسرة في الشريعة الإسلامية وفق مدونة الأحوال الشخصية ج1 ص 51/ 52.

ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم النيسابوري، الإجماع، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، (دار المسلم للنشر والتوزيع، 1425هـ/ 2004مـ) ط1، ص 78.

ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد المقدسي، الشرح الكبير على متن المقنع، (دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع) ج7، ص 386.

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب إنكاح الرجل ولده الصغار ورقم (5133)، ج 7، ص 17.

(4) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، كتاب النكاح، باب حديث أبي موسى الاشعري، ج 32، ص 252، رقم 19516. الطبعة: الأولى،، 12 / 496، ورواه أبو داود في سننه، انظر: أبو داو، سنن ابي داوود، ج3/ ص 343.

ووجه الدلالة من الأحاديث واضحٌ في جواز تزويج الصغيرة.

الإجماع:

أجمع علماء الأمة على جواز تزويج الأب ابنته الصغيرة، وممن حكى الإجماع على الجواز ابن المنذر، ونقله ابن قدامة وابن رشد. [1]

عمل الصحابة- رضي الله عنهم-

لقد اشتهرت الآثار الدالة على اشتهار الزواج المبكر بينهم من غير نكير، ونذكر تالياً طرفًا منها:

1. أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ خَطَبَ إِلَى عَلِيٍّ -رضي الله عنه- ابْنَتَهُ فَاعْتَلَّ عَلَيْهِ بِصِغَرِهَا، فَقَالَ: إِنِّي أَعْدَدْتُهَا لابْنِ أَخِي جَعْفَرٍ، قَالَ عُمَرُ -رضي الله عنه-: إِنِّي وَاللَّهِ مَا أَرَدْتُ بِهَا الْبَاهَ[2]، إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَقُولُ: كُلُّ سَبَبٍ وَنَسَبٍ يُقْطَعُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غَيْرَ سببي ونسبي[3].

وفي هذا الأثر إشارة واضحة إلى جواز تزويج الصغيرة، إذ لو كان الأمر غير ذلك لما طلبها عمر- رضي الله عنه- للزواج.

2. عن عروة بن الزبير: «أن الزبير -رضي الله عنه- زوج ابنة له صغيرة حين ولدت»[4] وقال الشافعي في «كتاب الأم»: وزوج غير واحد من أصحاب رسول الله -صلى

---

(1) محمد بن إبراهيم ابن المنذر النيسابوري، الإجماع، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، (دار المسلم للنشر والتوزيع، 1425هـ/ 2004مـ) ط1، ص 78. ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد المقدسي، الشرح الكبير على متن المقنع، (دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع) ج7، ص 386. ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد الشهير بابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد،(القاهرة: ابن رشد القرطبي، دار الحديث، 1425هـ - 2004 م)،ج 3، ص34، و انظر: محمد معجوز: أحكام الأسرة في الشريعة الإسلامية وفق مدونة الأحوال الشخصية ج1 ص 51/ 52.

(2) الباه: السمعة، انظر ابن عبد الواحد المقدسي، ضياء الدين أبو عبد الله محمد، الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، (بيروت: دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، 1420 هـ - 2000) ط3، كتاب مسند الفاروق، باب حديث في الرغبة بذات الحسب العريق، ج 2، ص 123، رقم 486، وقال اسناده حسن.

(3) المرجع السابق.

(4) عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (الرياض: مكتبة الرشد، 1409 هـ) ط1، كتاب النكاح، باب ما قالوا في الرجل يزوج الصبية ويتزوجها، ج4، ص 17، رقم 17339، وإسناده صحيح، انظر المرجع السابق.

الله عليه وسلم- ابنته صغيرة.[1]

المعقول :

إنّ تقييد الزواج بسن معينة أمر مرفوض عقلا؛ لاختلاف سن البلوغ من فتاة لأخرى، وذلك تبعا لتغير الظروف البيئية المحيطة، فبالتالي تحديد سن معينة للزواج أمر غير منضبط وغير مستقر، ولا يعول عليه. [2]

الفرع الثاني: مذهب منع تزويج القاصر

ذهب إلى منع تزويج القاصر وعدم جوازه، والدعوة إلى تحديد سن مناسب للزواج، أبو بكر الأصم من فقهاء المعتزلة، وعثمان البتي،[3] وابن شبرمة[4]، وابن عبد السلام [5]، وبعض الفقهاء المعاصرين ومنهم ابن عثيمين -رحمه الله تعالى-.

الأدلّة:

وقد استدل المانعون لزواج القاصرات والمجيزون لتحديد سن الزواج بأدلة من الكتاب والسنة والمعقول وهي على النحو الآتي:

الكتاب:

1. استدلوا بقول الله عز وجل: «وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ»[6].

وجه الدلالة من الآية الكريمة:-

أن المقصود من قول الله - عزّ وجلّ-: «بَلَغُوا النِّكَاحَ»، صلاحية كل من الزوج

(1) الشافعي، الأم، ج7، ص 163.

(2) موقع مدارك، مقال بعنوان /هل من حق الحاكم تحديد سن الزواج، للكاتب :جمال السيد. / زواج الصغار ص 73.

(3) انظر: العينى، البناية شرح الهداية،،ج5، ص 90 - 91.

(4) السرخسي: المبسوط، 4/ 212، ابن حزم :المحلى،459/ 9. / انظر: محمد معجوز: أحكام الأسرة في الشريعة الإسلامية وفق مدونة الأحوال الشخصية ج1 ص 51/ 52، زواج الصغار ص 18.

(5) انظر: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (دار الفكر) ج2، ص224.

(6) سورة النساء: من الآية 6

والزوجـة للـزواج وتحمـل مسؤولياته وتبعاتـه، وهـذا مـا ذهـب إليـه العديـد مـن المفسـرين، كمـا ذهبـوا إلـى أن البلـوغ كمـا يكـون بالعلامـات الطبيعيـة فكذلـك يكـون بالسـن[1].

السنة

2. مـا رواه أبـو هريـرة -رضـي الله عنـه- عـن النبـي- صلـى الله عليـه وسـلم - أنـه قـال: «لا تُنكـح البِكـر حتَّـى تسَـتأذن ولا الثيـب حتَّـى تسَـتأمر. فقيـل: يـا رسـول الله كيـف إذنهـا؟ قـال: (إذا سـكتت)[2].

وجه الدلالة من الحديث:-

قالـوا: لا يجـوز تزويـج الفتـاة القاصـر التـي لـم تبلـغ خمـس عشـرة سـنة، فـلا بـد أن تكـون بالغـة راشـدة حتـى يتسـنى أخـذ إذنهـا ومشـورتها، وذلـك لا ينطبـق علـى مـن لـم تبلـغ خمـس عشـرة سـنة[3].

3. خَطَـبَ أَبُـو بَكْـرٍ، وَعُمَـرُ رَضِـيَ اللَّهُ عَنْهُمَـا فَاطِمَـةَ، فَقَـالَ رَسُـولُ اللَّهِ صَلَّـى اللهُ عَلَيْـهِ وَسَـلَّمَ: «إِنَّهَـا صَغِيـرَةٌ» فَخَطَبَهَـا عَلِـيٌّ، فَزَوَّجَهَـا مِنْـهُ[4].

ووجـه الدلالـة مـن الحديـث: أنّ رسـول الله – صلـى الله علـه وسـلم – قـد ردّ خطبـة أبـي بكـر وعمـر لفاطمـة بسـبب صغـر سـنها، وهـذا يـدلّ علـى عـدم جـواز تزويـج الصغيـرة.

المعقول:

4. أن الشـريعة الإسـلامية إنمـا وجـدت لجلـب المصالـح ودرء المفاسـد، وأن فـي تحديـد سـن الـزواج تحقيـق مصلحـة للـزوج والزوجـة، حيـث يكونـا قـد بلغـا سـنًّا يـدركا بـه أهـداف ومقاصـد الـزواج ومسـئولياته وتبعاتـه[5].

---

(1) ناصر الدين أبو سعيد الشيرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت دار إحياء التراث العربي، 1418 ه) ط1،ج2، ص 149،و إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، المولى أبو الفداء، روح البيان،(بيروت: دار الفكر) ج 2، ص 171، المراغي: تفسير المراغي، 4/ 188. / وانظر: القيسي، زواج الصغار ص 69.

(2) أخرجه البخاري في كتاب الحيل/ باب في النكاح، ح 4 / 309. برقم 6968

(3) موقع مدارك، مقال بعنوان/ هل من حق الحاكم تحديد سن الزواج، للكاتب: جمال السيد.

(4) أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، (بيروت مؤسسة الرسالة، 1421 هـ - 2001) ط1، كتاب النكاح، باب تزوج المرأة مثلها من الرجال في السن، ج5، ص 153، رقم 5310، وقال الألباني: صحيح الإسناد.

(5) موقع صحيفة الوقت، العدد 678، مقال بعنوان / تحديد سن الزواج.

5. إن في تحديد سن معينة للزواج حماية لحقوق الأطفال، حيث يترتب على التبكير في الزواج مخاطر وأضرار جسمية ونفسية واجتماعية وفسيولوجية لدى الأطفال، وتحميلهم مسؤولية فوق طاقتهم، وعملاً بالقاعدة الشرعية في قوله: «لا ضرر ولا ضِرار»[1]. فإنه يجوز تحديد سن معينة للزواج من باب رفع الضرر ودرء المفسدة.

6. أن الأصل في الشريعة الإسلامية أنها لم تحدد سنًّا معينة للزواج، وأن تزويج الصغار مشروع، لكن الضرورة أتاحت لولي الأمر تقييد المباح استنادا إلى القاعدة الشرعية «الحاجة تنزل منزلة الضرورة سواء كانت عامة أو خاصة[2]»، وهذا يعني أن تحديد سن الزواج من الأمور المباحة بالنص لما في ذلك من الضرورة الملجئة إليه أو الحاجة العامة[3].

مناقشة الأدلة:

مناقشة أدلة أصحاب القول الثاني

ناقش أصحاب مذهب منع زواج القاصرات أدلة أصحاب القول الجواز كما يأتي:

أولاً: زواج الرسول (صلى الله عليه وسلم) من عائشة (رضي الله عنها) وهى صغيره من خصوصياته (صلى الله عليه وسلم)، كزواجه أكثر من أربعه، ولا يدلّ على جواز تزويج غير البالغة،[4].

إضافة إلى أنّ العرف الذي كان سائدا عند العرب، في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) وما قبله، جواز نكاح القاصرات، وهذا يتغير بتغير الزمان، وقال آخرون إن المعيار هو البلوغ وليس العمر، وهو ما يتغير بتغير البيئات والأزمنة، بدليل أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- خطب عائشة (رضي الله عنها) وهى بنت ست، وبني بها وهى بنت تسع[5].
ثانيا: إنّ الاستدلال على جواز زواج القاصرة بقوله تعالى في عدة المطلقة: «﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ

(1) أخرجه ابن ماجه في كتاب الأحكام/ باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم2341. قال عنه الألباني: صحيح بما قبله، انظر المرجع السابق.

(2) الزرق، شرح القواعد الفقهية، ص 209. / وانظر: القيسي، زواج الصغار: 71.

(3) انظر: موقع الشيخ سليمان الماجد، مقال بعنوان/ تقييد المباح أو الإلزام به، للكاتب: محمد بن شاكر الشريف. / و القيسي، زواج الصغار ص 71.

(4) ابن حزم، المحلى، ص 1600. و محمد معجوز: أحكام الأسرة في الشريعة الإسلامية، ج1 ص 51/ 52.

(5) انظر: صبري محمد خليل خيري: زواج القاصرات بين الإباحة والمنع، http://drsabrikhalil. word-press. com). / أسرار برس.

مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ»؛ غير صحيح، وتفسيرها بالصغيرات اللاتي لم يبلغن سن الحيض لا دليل عليه، وقولهم: إن هذا دليل من القرآن على أن الصغيرة تُزوج وتطلق وتلزمها العدة، يتعارض مع الحديث الذي يؤكد رضاها، كما أنه لا يجوز لمن تصدر للإفتاء أن يجهل اللغة العربية التي عدها العلماء شرطاً من شروط الاجتهاد والفتوى، ولذلك لا أدري كيف خفي عليهم أن تفسير « وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ » بالمرأة الضهياء[1] وليست القاصرة التي ستبلغ[2].

ثالثا: أن الرضا من شروط الزواج لقوله (صلى الله عليه وسلم): (لا تُنْكَحُ الأَيِّمُ حتى تُسْتأمر، ولا تُنْكحُ البِكْرُ حتى تُسْتأذن، قالوا يا رسول الله وكيف إِذْنُها؟ قال: أن تسكت)[3]. وهذا الشرط غير متوفر في الفتاة القاصر لأنها غير مكلفة. خامساً: لا يجوز أن يزوج الصغيرة التي لم تبلغ أبدا؛ لأننا إن قلنا بشرط الرضا فرضاها غير معتبر، ولا نقول بالإجبار في البالغة فهذه من باب أولى، وهذا القول هو الصواب، أن الأب لا يزوج بنته حتى تبلغ، وإذا بلغت فلا يزوجها حتى ترضى، لكن إن رأى المصلحة في أن يزوجها من كفء فلا بأس في ذلك[4].

ثانياً: مناقشة أدلة القول الثاني

أولاً: إن قوله تعالى {حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ}[5]، ورد في معرض الحديث عن الولاية على مال الصغير ومعنى الآية أن الصغار الذين يبلغون- سن الاحتلام- فادفعوا إليهم أموالهم، وهذا ليس فيه وجوب لتحديد سن الزواج وعدم جواز زواج من لم يبلغ، لكن المتوقع ممن بلغ سن النكاح أن يكون راشدا في المحافظة على ماله[6].

ثانياً: وأما ما قيل: إنه لا حاجة لزواج الصغيرة دون سن البلوغ فلا يسلم بذلك؛ إذ ليست الحاجة فقط الجنسية أو حاجة النسل بل هناك حاجات أخرى من السكن والمودة والطمأنينة وخدمة كل منهما للآخر.

---

(1) التي لا تنبت لها شِعْرة.

(2) نقلا عن صحيفة «الجزيرة» السعودية، عبد الله بن ثاني قراءة شرعية في فتوى زواج القاصرات.

(3) سبق تخريجه، ص 13.

(4) محمد بن صالح العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، (الرياض: دار ابن الجوزي، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، 1427هـ)المجلد 12،ص 58.

(5) سورة النساء، آية 6.

(6) محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي 1407 هـ) ط،3، ج1، ص 473.

ثالثاً: وأما ما قيل بشأن أنه عقدُ للعمر فلا يملك أحدٌ إلزامها بشيءٍ بعد البلوغ، فيجاب على ذلك؛ ما دام انه عقد للعمر إذاً ينبغي أن تراعى فيه الكفاءة ومصلحة الصغيرة، وهذا ما اشترطه كثير ممن قال بذلك، إضافة إلى أن كثيراً ممن قال بذلك أعطى الصغيرة حق فسخ العقد بعد البلوغ.

ثالثاً: كما أنّ ما حكاه ابن حزم عن ابن شبرمة إنما هو رأي شذ فيه عن سائر أهل العلم إذ لم يقل أحدُ ممن يعتبر برأيهم بذلك.

رابعاً: قال أبو محمد: «الحجة في إجازة إنكاح الاب ابنته الصغيرة البكر إنكاح ابي بكر النبي -صلى الله عليه وسلم- من عائشة رضي الله عنها وهي بنت ست سنين، وهذا أمر مشهور غني عن إيراد الإسناد فيه، فمن ادعى أنه خصوصية لم يلتفت لقوله، لقول الله عز وجل: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ»[1] فكل ما فعله عليه الصلاة والسلام فلنا أن نتأسى به فيه، إلا أن يأتي نص بأنه له خصوص»[2].

خامساً: كما أن الأحاديث الواردة في استئذان البكر ليست ناسخة لزواج النبي -صلى الله عليه وسلم- بعائشة -رضي الله عنها-، وليس زواجه بها من خصوصياته، وإنما جاءت الشريعة بتزويج الفتاة من غير تحديد لسن معين، بشرط الولي الذي تُرِك له النظر في المصلحة، ونِعْمَ المصلحة أن يكون الزوج هو رسول الله -صلى الله عليه وسلم-[3].

سادساً: إنّ سَنّ قانون يحدِّد عمراً معيناً للزواج ليس حلاً، إنما ينبغي على الفقهاء والعلماء توعية أولياء الأمور بالنظر إلى حال الفتاة المخطوبة، ومدى قدرتها على القيام بأعباء الزواج[4].

الرأي الراجح

بعد عرض الآراء السابقة وأدلة كل رأي، ومناقشة ما أمكن مناقشته منها، يتبين لنا أن الرأي الراجح هو رأي جمهور العلماء الذين ذهبوا إلى عدم تحديد سن لزواج الأنثى؛ وذلك لما عرضوه من أدلة صحيحة وصريحة في الموضوع، إضافة إلى أن قولهم بالجواز لم يكن على إطلاقه وإنما وضعوا شروطاً لذلك، وضوابط لذلك ويمكن أن نضيف على

---

(1) سورة النساء، آية 6.

(2) المحلى، ابن حزم، ص 9/ 40.

(3) حامد الحامد، موقع الفقه الإسلامي اليوم، زواج القاصرات، http://www. islamfeqh. com/

(4) الجزيرة 14685 الاربعاء 28 محرم 1434/ 12/12/2012العدد رفض تجريم زواج القاصرات لأن «أهلية الأنثى يحددها النمو الجسمي» مكة المكرمة - أحمد المحمادي

ذلك إطاقة الجماع والمعاشرة وتوافر الوعي بالحقوق الزوجية والقدرة على تحمّل مسؤولية الزواج ونحو ذلك وفي ضوء آراء الفقهاء في مسألة الدخول واشتراط خيار البلوغ وغير ذلك، وخاصة فيما يتعلق بموضوع تحديد سن الدخول بالقاصر- سيأتي الحديث عنه لاحقاً-

المطلب الثالث: زواج القاصر في القانون

عند النظر في قوانين الأحوال الشخصية نجد أنّ غالبيتها نصت على منع زواج القاصر وتحديد سنٍّ للزواج، وهذا ينطبق على الدول العربية والإسلامية والأجنبية، وسنعرض تالياً نصوص بعض قوانين الأحوال الشخصية التي نصت على ذلك.

الفرع الأول: بعض القوانين العربية

القانون الإماراتي

نص قانون الأحوال الشخصية الإماراتي على أنه «**1 - ...... وسن البلوغ تمام الثامنة عشرة من العمر لمن لم يبلغ شرعاً قبل ذلك. 2 - لا يتزوج من بلغ ولم يكمل الثامنة عشرة من عمره إلا بإذن القاضي بعد التحقق من المصلحة**» [1].

مع أنّ القانون نص على أن الأهلية تكون بالبلوغ إلا أنه حدد سن البلوغ بثمانية عشر عاماً سواءً للذكر أو الأنثى، وبذلك لا يجوز الزواج قبل ذلك قانوناً إلا لمصلحة يقررها القاضي، ولم يذكر القانون إلى أي سن يمكن للقاضي أن يعطي الإذن بالزواج وفق المصلحة.

القانون الأردني

نص قانون الأحوال الشخصية الأردني على أنه:

«أ- يشترط في أهلية الزواج أن يكون الخاطب والمخطوبة عاقلين وأن يتم كل منهما ثمانية عشرة سنة شمسية من عمره.

ب- على الرغم مما ورد في الفقرة (أ) من هذه المادة يجوز للقاضي وبموافقة قاضي القضاة أن يأذن في حالات خاصة بزواج من أكمل الخامسة عشرة سنة شمسية من عمره وفقاً لتعليمات يصدرها لهذه الغاية إذا كان في زواجه ضرورة تقتضيها المصلحة. »[2] وقد جرى تعديلٌ لاحق يستثني من أكملت سن خمسة عشر عاماً بضوابط معينة.

(1) المادة (30) قانون الأحوال الشخصية الإماراتي لعام 2005 م.

(2) المادة (10) قانون الأحوال الشخصية الأردني لعام م2010م.

ففي هذا القانون نص على تحديد سن الزواج للرجل والمرأة بثمانية عشر عاماً دون تفريقٍ بينهما، فلا يجوز الزواج قبل ذلك إلا لمصلحة يقررها القاضي، وهذا إذا بلغا من العمر خمسة عشر عاما، أما قبل ذلك – قبل خمسة عشر عاما- فلا يكون من الممكن الزواج قانوناً.

القانون التونسي

نص قانون الأحوال الشخصية التونسي عند حديثه عن شروط عقد الزواج على أنّ»مَنْ لم يبلغ عشرين سنة كاملة من الرجال وسبع عشرة سنة كاملة من النساء لا يمكنه أن يبرم عقد الزواج وإبرام عقد الزواج دون السن المقرر يتوقف على إذن خاص من المحاكم ولا يعطى الإذن المذكور إلا لأسباب خطيرة وللمصلحة الواضحة للزوجين. [(1)]»

فقد رفع القانون التونسي سن الزواج للذكر إلى عشرين سنة، أما الأنثى فقد حدد سن الزواج بالنسبة لها بسبعة عشر عاما، ولم يسمح بالزواج قبل ذلك إلا- كما ذكر- لأسباب خطيرة ومصلحة واضحة للزوجين، وبذلك لم يترك فقط للقاضي تقدير المصلحة بل نص على أن تكون مصلحة واضحة ولأسباب خطيرة.

القانون الليبي

نصّ قانون الأحوال الشخصية الليبي على:

7. تكمل أهلية الزواج ببلوغ سن العشرين.
8. للمحكمة أن تأذن بالزواج قبل بلوغ هذه السن لمصلحة أو ضرورة تقدرها بعد موافقة الولي.

ففي القانون الليبي لم يتم التفريق بين الرجل والمرأة في تحديد سن الزواج، فحدده بعشرين سنة لكليهما، وفي حالة الضرورة أو المصلحة التي يقدرها القاضي وبموافقة الولي يمكنهما الزواج قبل هذه السن دون تحديد إلى أي سن يمكنهما ذلك.

المملكة العربية السعودية

هناك تعاميم – لم تصبح قانوناً بعد- بعدم العقد إذا كان سن الخاطبين أقل من خمسة عشر عاماً [(2)].

---

(1) الفصل (5) من قانون الأحوال الشخصية التونسي 1964 م.

(2) من خلال مكالمات هاتفية مع بعض المأذونين الشرعيين. وقد نصت وثيقة مسقط للنظام (القانون) الموحد

الفرع الثاني: بعض القوانين غير العربية[1]

- **القانون الباكستاني**

نـص القانـون الباكسـتاني علـى أن يكـون سـن الـزواج ثمانيـة عشـر عامـا للذكـور وسـتة عشـر عامـا للإنـاث.

- **القانون الألماني**

نص القانون الألماني على جعل سن الذكر إحدى وعشرين سنة والأنثى عشرين.

- **القانون السويسري**

نص القانون السويسري على جعل سن العشرين للذكر وسن الثامنة عشرة للأنثى.

- **القانون الهولندي**

نـص القانـون الهولنـدي علـى جعل سـن الـزواج ثمانيـة عشـر عامـاً للذكـر والأنثـى، وغيـر ذلـك فإنـه يجـب الحصـول علـى إذن مـن الوالديـن، والمرسـوم الملكـي، التـي تمنـح فقـط فـي ظـل الظـروف المخففـة.

وعنـد النظـر فـي معظـم قوانيـن الأحـوال الشـخصية التـي تـم ذكرهـا والتـي لـم تذكـر، سـواء منهـا الإسـلامية أو العربيـة أو الأجنبيـة، نجـد أن سـن الـزواج تـراوح مـا بيـن الخمسـة عشـر عامـا إلـى العشـرين عامـا أو أكثـر بقليـل، وبذلـك تكـون هـذه القوانيـن قـد منعـت تزويـج القاصـر قانونـاً.

المطلب الرابع: تحديد سن الدخول

قبـل بيـان الـرأي الراجـح فـي مسـألة زواج القاصـر لابـدّ لنـا مـن بحـث قضيـة تحديـد سـن الدخـول للفتـاة المتزوجـة.

فعنـد البحـث فـي قضيـة الدخـول نجـد أن الفقهـاء فرقـوا بيـن جـواز العقـد علـى القاصـر، وبيـن الدخـول بهـا، وهـذا مـا ينبغـي التركيـز عليـه عنـد الحديـث عـن زواج القاصـر، فالذيـن منعـوا زواج

للأحوال الشخصية لدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية / لعام 1422/ 2001، في المادة (10) « لا يزوج من لم يكمل الخامسة عشرة من عمره إلا بإذن القاضي وبعد التحقق من المصلحة.

(1) موقع وقد أورد الباحث بعض النصوص القانونية غير العربية، حتى يتوصل القارئ الى أن لا فرق في تحديد سنّ الزواج بين القوانين العربية وغير العربي- وخصوصا غير الإسلامية- مع الاختلاف في النظر للزواج بين الشريعة الإسلامية – التي تتبع لها القوانين العربية- وبين النظرة الغربية للزواج.

القاصر من الفقهاء ومن أصحاب القانون لم يفرقوا بين سنّ عقد الزواج للقاصر وبين الدخول بها، بينما الفقهاء الذين أجازوا زواج القاصر قصدوا بذلك عقد الزواج لا الدخول.

وبذلك لا يُتبادر إلى الذهن أنه إذا تمّ عقد الزواج على الصغيرة يستطيع الزوج أن يأخذ زوجته ويدخل بها، بغض النظر عن سنها أو قدرتها على التحمل أو غير ذلك، فهذا مخالفٌ لروح الشريعة و لما نص عليه الفقهاء [(1)]؛ حيث جاء الخلاف بينهم في وقت الدخول بالصغيرة، وجاء ما نصه: «لا يَدْخُلُ بِهَا ما لم تبلُغْ[(2)] « وجاء كذلك... « يَدْخُلُ بِهَا إذَا بَلَغَتْ تِسْعَ سِنِينَ، وَأَكْثَرُ الْفقهاء عَلَى أَنَّهُ لَا عِبْرَةَ لِلسِّنِّ فِي هَذَا الْبَابِ، وَإِنَّمَا الْعِبْرَةُ لِلطَّاقَةِ؛ فَإِنْ كَانَتْ ضَخْمَةً سَمِينَةً تُطِيقُ الرِّجَالَ وَلَا يُخَافُ عَلَيْهَا الْمَرَضُ مِنْ ذَلِكَ؛ كَانَ لِلزَّوْجِ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا، وَإِنْ لَمْ تَبْلُغْ تِسْعَ سِنِينَ، وَإِنْ كَانَتْ نَحِيفَةً مَهْزُولَةً لَا تُطِيقُ الْجِمَاعَ وَيُخَافُ عَلَيْهَا الْمَرَضُ لَا يَحِلُّ لِلزَّوْجِ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا، وَإِنْ كَبُرَ سِنُّهَا وَهُوَ الصَّحِيحُ»[(3)].

وإذا حصل الخلاف في هذا الأمر- في الإطاقة من عدمها - بين أهل الزوجة والزوج فقال الأهل:

«إنها صغيرة لا تصلح للرجال، ولا تطيق الجماع. وقال الزوج: لا بل هي تصلح للجماع وتطيق الرجال، قال ننظر؛ إن كانت ممن يخرج أخرجها القاضي وأحضرها ونظر إليها فإن صلحت للرجال أمر برفعها للزوج، وإن لم تصلح لم يأمر، وإن كانت ممن لا يخرج أمر من يثق بهن من النساء أن ينظرن إليها فإن قلن: إنها تطيق الرجال وتحتمل الجماع أمر الأب برفعها إلى الزوج، وإن قلن لا تحتمل الجماع لا يؤمر بتسليمها إلى الزوج»[(4)].

---

(1) انظر: السرخسي، المبسوط، ج 4،ص 213.

(2) سن البلوغ: «بلوغ الحد الذي يصبح الصغير فيه مكلفا،يجب عليه القيام بالتكاليف التي كلفه الله بها،وصحة تصرفاته بيعا وشراءً وهبة ووصية وطلاقا ». انظر: الاشقر، عمر سليمان، أحكام الزواج في ضوء الكتاب والسنة، (الأردن:دار النفائس،1418 ه) ط1،،ص 111. والبلوغ هو « قوة تحدث في الصغير يخرج بها من حالة الطفولة إلى حالة الرجولة». انظر: الأزهري: صالح عبد السميع الآبي، الثمر الداني في تقريب المعاني، شرح رسالة ابي زيد القيرواني، ص، 254. نقلا عن المرجع السابق. وقد اختلف العلماء في تحديد سن البلوغ، وللتفصيل انظر المراجع التالية: ابن قدامة، المغني، ج 6، ص 598، وابن قدامة، الشرح الكبير، ج 4، ص 512، والشربيني، مغني المحتاج، ج 1، ص 166.

(3) نظام الدين البلخي، الفتاوى الهندية، (دار الفكر، 1310 ه) ط 2-، ج1، ص 287.

(4) محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن مَازَةَ، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 هـ - 2004 م) ط1، ج 3، ص48، وانظر: محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392 ه) ط2، ج9، ص206، و أبو الحسن ابن بطال، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، (الرياض: مكتبة الرشد، 1423هـ - 2003م) ط2، ج7، ص247.

وبذلـك تندفـع حجـة مـن يتهمـون الإسـلام بالظلـم والبعـد عـن الإنسـانية لأنـه سـمح بـزواج القاصـر - وهـم يقصـدون الدخـول لا العقـد- بينمـا رأينـا أنّ المقصـود بـزواج الصغيـرة هـو العقـد عليهـا لا الدخـول.

كمـا يـرى الباحـث التنبيـه إلـى أن القوانيـن العربيـة عندمـا سـارت وراء القوانيـن الغربيـة فـي تحديـد سـن للـزواج، لـم تراعـي بذلـك الاختـلاف الجوهـري بيـن نظـرة الغـرب الـى الـزواج عـن نظـرة الإسـلام اليـه، ولذلـك تـم إدراج تعريفـات أجنبيـة للـزواج، ونصـوص قانونيـة أيضـاً.

النتائج والتوصيات

انتهيـت بحمـد الله ومنّـه وفضلـه مـن تسـطير صفحـات هـذا البحـث المتواضـع، حيـث توصلـت فيـه إلـى النتائـج الآتيـة:

1. هناك تقارب بين الشريعة والقانون في تعريف الزواج بأنه العقد.
2. الـرأي الراجـح هـو جـواز زواج القاصـر وعـدم تحديـد سـن لعقـد زواج الأنثـى مـع مراعـاة شـروط وضوابـط معينـة.
3. يوجد فرق كبير بين تحديد سِنّ العقد وتحديد سن الدخول.
4. الغالبيـة العظمـى مـن الـدول سـنت قوانيـن لمنـع زواج الفتـاة القاصـر دون تفريـق بيـن العقـد والدخـول.

التوصيات

- تعديـل قوانيـن الأحـوال الشـخصية بتحديـد سـنّ الدخـول بنـاء علـى قـدرة إطاقـة الفتـاة مـن عدمهـا وليـس تحديـد سـن عقـد الـزواج.
- القيـام بحمـلات توعويـة علـى الصعيـد الوطنـي والعالمـي لتوضيـح وجهـة نظـر الشـريعة فـي هـذا الموضـوع.
- تشجيع الأبحاث العلمية الميدانية حول هذا الموضوع ونشرها تعميما للفائدة.

قائمة المصادر والمراجع:

ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري، جامع الأصول من أحاديث الرسول، (دار الكتب العلمية، 1998).

ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم النيسابوري، الإجماع، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، (دار المسلم للنشر والتوزيع، 1425هـ/ 2004مـ) ط1.

ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، (الرياض: مكتبة الرشد، 1423هـ - 2003م) ط2.

ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، (مؤسسة الرسالة،1421 هـ - 2001 م) ط1.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد الشهير بابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (القاهرة: ابن رشد القرطبي، دار الحديث، 1425هـ - 2004 م).

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، (بيروت: دار الفكر 1412هـ - 1992) ط 2.

ابن عبد الواحد المقدسي، ضياء الدين أبو عبد الله محمد، الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، (بيروت: دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، 1420 هـ - 2000) ط3.

ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد المقدسي، الشرح الكبير على متن المقنع، (دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع).

أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1319هـ / 1998م) ط2.

أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت،(الرياض: مكتبة الرشد، 1409 ه) ط1.

أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي،(دار الرسالة العالمية، 1430 هـ - 2009) ط1.

أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392 ه) ط2.

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط،(بيروت مؤسسة الرسالة، 1421 هـ - 2001) ط1.

أحمد بن على أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص، أحكام القرآن،(بيروت: دار الفكر، 1421 ه 2001).

أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين الأزهري المالكي النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، (دار الفكر، 1415هـ - 1995م).

أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب أبو الحسين، مجمل اللغة لابن فارس، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، (بيروت: دار النشر: مؤسسة الرسالة1406 هـ - 1986 م) ط2.

أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية).

إسماعيل بن عمر بن كثير أبو الفداء القرشي البصري ثم الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد إبراهيم البنا، (دار ابن حزم، 1419 ه 1998) ط1.

إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، المولى أبو الفداء، روح البيان، (بيروت: دار الفكر).

الاشقر، عمر سليمان، أحكام الزواج في ضوء الكتاب والسنة، (الأردن: دار النفائس،1418 هـ) ط1.

برهان الدين، أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مَازَةَ البخاري الحنفي، المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة - رضي الله عنه-، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 هـ - 2004 م) ط1.

البلخي، نظام الدين ولجنة من علماء الدين، الفتاوى الهندية، (دار الفكر، 1310 ه) ط 2.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، سنن البيهقي الكبرى السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية،1414ه) ط1.

تقي الدين، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز بن معلى الحسيني الحصني، الشافعي كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، المحقق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، (دمشق: دار الخير، 1994)، ط1.

الحسين بن مسعود البغوي أبو محمد، معالم التنزيل في التفسير والتأويل،) بيروت: دار الفكر، 1412 هـ - 1992).

زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (بيروت، صيدا: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، 1420هـ / 1999م) ط5.

زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (دار الكتاب الإسلامي).

سها ياسين عطا القيسي، زواج الصغار في ضوء تحديد سن الزواج، (غزة: الجامعة الإسلامية، رسالة ماجستير،1431 هـ 2010).

الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي، الأم، (بيروت: دار المعرفة، 1410هـ/1990).

شمس الدين محمد بن أحمد بن علي بن عبد الخالق الأسيوطي، المنهاجي الشافعي، جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني،(بيروت: دار الكتب العلمية).

شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (دار الكتب العلمية: 1415هـ - 1994م) ط1.

شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد بو خبزة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي،1994 م) ط1.

شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (بيروت: دار الفكر).

عادل العبد الجبّار، زواج القاصرات بيد الدين والعادات.

عبد الغني بن طالب بن حمادة بن إبراهيم الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي، اللباب في شرح الكتاب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العلمية).

علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، (بيروت: دار احياء التراث العربي).

كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام السيواسي، فتح القدير، (دار الفكر).

مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، المدونة، (دار الكتب العلمية،1415هـ - 1994) ط1.

مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، المعجم الوسيط، (جمهورية مصر العربية: مكتبة الشروق الدولية 1425/ 2004) ط4.

مجمع اللغة العربية (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، المعجم الوسيط، (القاهرة: دار الدعوة).

محمد ابن صالح العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، (الرياض: دار ابن الجوزي، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر طبع بإشراف مؤسسة الشيخ محمد ابن صالح العثيمين لخيرية، 1427هـ، سلسة مؤلفات فضيلة الشيخ 14) م 12.

محمد أبو زهرة، الأحوال الشخصية، (القاهرة: دار الفكر العربي).

محمد بن أحمد أبو عبد الله بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1408 هـ- 1988) ط1.

محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة 1414هـ - 1993م).

محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (دار الفكر).

محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، 1422 ه)ط1.

محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، جامع البيان جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (بيروت: دار الفكر، 1421 هـ 2001) ط 1.

محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي القاضي المعافري الاشبيلي المالكي، أحكام القرآن، (بيروت: دار الفكر).

محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى: لسان العرب، تحقيق الأساتذة: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف).

محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، 1420).

محمد معجوز، أحكام الأسرة في الشريعة الإسلامية وفق مدونة الأحوال الشخصية،(1415/ 1994) ط 2.

محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، (بيروت: المكتب الإسلامي، – 1405).

مصطفى الزرقا، شرح القواعد الفقهية، تحقيق: عبدالستّار أبو غدة، مصطفى أحمد الزرقا، (1409 / 1989) ط2.

مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ط 7،،(الرياض، بيروت، دمشق: مكتبة الوراق، دار الوراق للنشر والتوزيع، المكتب الإسلامي).

منصور بن يونس البهوتي، الروض المربع بشرح زاد المستقنع، تحقيق، مسعد قريد الأشموني،(دار الغد الجديد).

موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة أبو محمد الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، المغني لابن قدامة، (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388هـ - 1968).

ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت دار إحياء التراث العربي، 1418 ه) ط1.

وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ، الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، (دمشق: دار الفكر) ط 4.

يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم أبو عمر النمري القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة،تحقيق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1400هـ/1980م) ط2.

القوانين:

قانون الأحوال الشخصية الأردني.

قانون الأحوال الشخصية الإماراتي.

قانون الأحوال الشخصية التونسي.

قانون الأحوال الشخصية السوري.

قانون الأحوال الشخصية العراقي.

قانون الأحوال الشخصية العُماني.

قانون الأحوال الشخصية الكويتي.

قانون الأحوال الشخصية الليبي.

قانون الاحوال الشخصية المغربي (مدونة الأسرة)،

قانون الأحوال الشخصية اليمني.

المادة (10) من مجلس الشورى في المملكة العربية السعودية.

القانون الباكستاني.

القانون الأسترالي.

القانون الألماني.

القانون الأمريكي.

القانون البريطاني.

القانون السويدي.

القانون السويسري

المقالات:

حاتم بن عارف الشريف عضو مجلس الشورى السعودي في رده على مقال للشيخ صالح الفوزان في حكم تنظيم تزويج القاصرات دون اختصار2، فبراير، 2012.

د. صبري محمد خليل خيري: زواج القاصرات بين الإباحة والمنع.

صحيفة «الجزيرة» السعودية، عبد الله بن ثاني قراءة شرعية في فتوى زواج القاصرات.

صحيفة الجزيرة 14685 الاربعاء 28 محرم 1434/ 12/12/2012العدد رفض تجريم زواج القاصرات لأن «أهلية الأنثى يحددها النمو الجسمي» مكة المكرمة - أحمد المحمادي.

مكالمات هاتفية مع بعض المأذونين الشرعيين

المواقع الإلكترونية:

http://www. feqhup. com/uploads/1366578547851. pdf

موقع مدارك، مقال بعنوان/ هل من حق الحاكم تحديد سن الزواج، للكاتب: جمال السيد. / زواج الصغار.

موقع صحيفة الوقت، العدد 678، مقال بعنوان / تحديد سن الزواج يحمي من التفكك الأسري لكن لا يجب أن يكون ضد الشريعة.

موقع الشيخ سليمان الماجد، مقال بعنوان/ تقييد المباح أو الإلزام به، للكاتب: محمد بن شاكر الشريف.

http://drsabrikhalil. wordpress. com أسرار برس.

موقع الفقه الإسلامي اليوم، زواج القاصرات http://www. islamfeqh. com

http://en. wikipedia. org/wiki/Marriageable_age

الموقع الإلكتروني (جوريسبيديا) موسوعة القانون المشارك الجامعية http://ar. jurispedia. org/index. php.

موقع مؤسسة الأسرة للإرشاد والإصلاح الإسلامي الإلكتروني.

http://oxforddictionaries. com/definition/english/marriage

http://ar. wikipedia. org/wiki/%D9%82%D8%A7%D8%B5%D8%B1

http://en. wikipedia. org/wiki/Marriageable_age

The Marriage of Underage Girls between Shari’a and Law

Saleh Khaled Al-Shqairat

Sharia Judicial Department - Islamic University of Minnesota

Minnesota - U.S.A

Abstract:

This research discusses the concept of marriage, underage and the age of puberty as defined by Shari’a and law. It draws on the views of scholars and the legal texts related to the subject of underage marriage. The researcher concluded that there are two jurisprudential opinions on the issue of the marriage of underage girls: one is in favor and one is against. After discussion of the arguments presented by the two opinions, the researcher concluded that the marriage of underage girls is permissible but with certain controls. He also concluded that most Arab laws follow the examples of Western laws in determining the age of marriage at close ages (15-21).

Keywords: Age, Maturity, Sanity, Marriage, Entry, Underage Girl.

الفرق بين قاعدة خطاب التكليف، وقاعدة خطاب الوضع عند الإمام القرافي في كتابه الفروق المسمى بـ أنوار البروق في أنواء الفروق

جهاد مصطفى محمد سليم

محمد محمود العموش

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة

الشارقة - الإمارات العربية المتحدة

تاريخ الاستلام: 12-08-2017 **تاريخ القبول: 26-10-2017**

ملخص البحث:

يتناول هذا البحث موضوع الفرق بين خطاب التكليف وخطاب الوضع، وهو من الفروق الهامّة المتعلقة بمباحث الحكم التكليفي في أصول الفقه في الشريعة الإسلامية.

وقد تناول البحث أولاً نبذة مختصرة عن الإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي المالكي المشهور بالقرافي -رحمه الله-، وعن كتابه «أنوار البروق في أنواء الفروق».

ثم تناول البحث بيان هذا الفرق من حيث العمل على ضبط مصطلحاته من حيث اللغة، ومن حيث الاصطلاح الشرعي، ثم بيان الفروق التي أوردها الإمام القرافي في كتابه «الفروق» بين خطاب التكليف، وخطاب الوضع، ثم الاستدراك عليها بإضافة فروق أخرى ذكرها العلماء.

وقد خلص هذا البحث إلى جملة من النتائج، وهي أن الفروق بين خطاب التكليف وخطاب الوضع -حسب ما توصل إليه الباحث- عشرة، ذكر القرافي منها ثلاثة فروق، تتلخص بالفرق بينهما من حيث اشتراط العلم، والقدرة، والكسب، ويستدرك على الإمام القرافي -رحمه الله- بسبعة فروق أخرى ذكرها العلماء -أو استُنبطت من كلامهم- تتعلق بالفرق بينهما من حيث مقصود الشارع، وترتب الحكم، والحقيقة، والأصل، والعموم، وغير ذلك.

الكلمات الدالة: أصول الفقه، الفروق، القرافي، الخطاب، التكليف، الوضع.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، خالق السماوات والأرضين، أجزل ثوابه لعباده المتقين، وصلى الله على سيد الأولين والآخرين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن سار على نهجهم إلى يوم الدين .... أما بعد:

فإن العناية ببيان الفرق بين خطاب الوضع، وخطاب التكليف أمر مهم جداً لما يترتب عليه من زوال الإشكالات التي ترد في بعض الفروع.

ومما يدل على أهميته عناية علماء الأصول رحمهم الله ببيانه، وتحريره كما يظهر ذلك جلياً في كلام الإمام القرافي في كتاب الفروق عند بيانه للفرق السادس والعشرين [(1)].

وقد حاولت في هذا البحث بيان الفروق التي ذكرها القرافي بين خطاب الوضع وخطاب التكليف مضيفاً إليه الفروق الأخرى التي أشار إليها العلماء.

أهمية الدراسة: لهذه الدراسة أهمية لا تخفى، إذ أن علم الفروق يمكن المتعلم من الفهم الدقيق لما يدرسه، وذلك بربطه كثيراً من الجزئيات بعد معرفة مآخذها في سلك واحد، كما أنه يوضح معاني المصطلحات بدقة؛ إذ إن الأشياء تزداد وضوحاً ببيان ما يضادها ويخالفها في الأحكام، وتظهر أهمية هذا الموضوع لتعلقه في باب الأحكام التكليفية، والوضعية، وهي من أهم الأبواب في علم أصول الفقه.

أسباب اختيار الدراسة:

1. أهمية الدراسة التي أشرت إليها.
2. لم يسبق لأحد -فيما أعلم- أن أفرد دراسة تتعلق بالفرق بين خطاب التكليف وخطاب الوضع عند الإمام القرافي.
3. أهمية كتاب الفروق للإمام القرافي، حيث إن لهذا الكتاب مكانة علمية بارزة بين كتب الأصول عموماً، وأصول المالكية على وجه الخصوص.

أهداف الدراسة: بيان الفروق بين خطاب التكليف، وخطاب الوضع عند الإمام القرافي، من خلال كتابه الفروق، والاستدراك عليها بذكر الفروق الأخرى التي أشار إليها العلماء، ولم يتطرق إليها القرافي.

---

(1) أحمد بن إدريس القرافي، الفروق وبحاشيته إدرار الشروق لابن الشاط، تحقيق عمر القيام، (بيروت: دار الرسالة العالمية 1432هـ - 2011م)، ط2، ج: 1، ص: 361.

مشكلة الدراسة:

1. ما ضوابط التفرقة بين خطاب التكليف وخطاب الوضع عند الإمام القرافي في كتابه الفروق؟
2. ما آثار التفرقة بين خطاب التكليف وخطاب الوضع عند الإمام القرافي في كتابه الفروق؟
3. هل استوعب الإمام القرافي جميع الفروق بين خطاب التكليف وخطاب الوضع في كتابه الفروق؟

الدراسات السابقة: رغم كثرة الدراسات التي تناولت موضوع الفروق الأصولية، إلا أنني لم أجد دراسة خصت ببيان الفروق الأصولية عند الإمام القرافي، سوى بحث منشور في مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، بعنوان: الفروق الأصولية عند الإمام القرافي في القياس، للدكتور وليد بن علي القليطي.

وتضمن بحثه: مقدمة، وتمهيد، وفصلين، وخاتمة.

وقد جمع الباحث فيه الفروق الأصولية عند القرافي في باب القياس من خلال كتبه بشكل عام.

وتختلف هذه الدراسة المذكورة عن دراستي هذه: بأن دراستي في الفرق بين قاعدة خطاب التكليف، وقاعدة خطاب الوضع، من خلال كتاب الفروق للإمام القرافي تحديداً، والاستدراك عليها كما بينت في أهداف الدراسة.

خطة الدراسة: قسمت هذه الدراسة إلى مقدمة، وخاتمة، وثلاثة مطالب، وهي على النحو الآتي:

المطلب الأول: المفاهيم والاصطلاحات.

المطلب الثاني: بيان الفروق وتحليلها عند القرافي.

المطلب الثالث: فروق القرافي في الميزان.

الخاتمة: ونذكر فيها أهم نتائج البحث.

هذا، وأسأل الله أن يلهمنا الصواب في القول والعمل، وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم.

المطلب الأول: المفاهيم والاصطلاحات:

يقول العلماء إن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، لذلك لا بد من تعريف المفاهيم والاصطلاحات الواردة في هذه الدراسة، على النحو الآتي:

أولاً: التعريف بالإمام القرافي، وكتابه «الفروق»:

1. **التعريف بالإمام القرافي:** هو أحمد بن إدريس، شهاب الدين، أبو العباس الصنهاجي المالكي، المشهور بالقرافي، ولد بمصر سنة 626هـ، وتوفي سنة 684هـ.

كان إماماً بارعاً في الفقه، والأصول، والعلوم العقلية، وله معرفة بالتفسير، وانتهت إليه رياسة المالكية بلا منازع.

وقد شهد للإمام القرافي بالفضل وبلوغ درجة الاجتهاد علماء كبار، جاء في «الديباج»: «أجمع الشافعية والمالكية على أن أفضل أهل عصرنا بالديار المصرية ثلاثة: القرافي بمصر القديمة، والشيخ ناصر الدين ابن المنيِّر بالإسكندرية، والشيخ ابن دقيق العيد بالقاهرة» (1).

من كتبه: الذخيرة في الفقه، نفائس الأصول، تنقيح الفصول مع شرحه في الأصول، والفروق .... وغيرها (2).

1. **التعريف بكتاب «الفروق»:** وهو أشهر كتب الإمام على الإطلاق، وهو من أواخر كتب الإمام تأليفاً، ولهذا الكتاب أكثر من عنوان، فقال القرافي في ذلك، في فاتحة كتابه هذا: «وسميته ... أنوار البروق في أنواء الفروق، ولك أن تسميه كتاب الأنوار والأنواء، أو كتاب الأنوار والقواعد السَّنِيَّة في الأسرار الفقهية، كل ذلك لك» (3).

ومما قيل فيه: أنه لم يُسبَق إلى مثله، ولا أتى أحد بعد القرافي بشبهه (4).

---

(1) إبراهيم بن علي بن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: د. محمد الأحمدي أبو النور، (القاهرة: دار التراث للطبع والنشر)، ج: 1، ص: 238.

(2) انظر ترجمته في:

المصدر السابق نفسه، ج: 1، ص: 236.

يوسف بن تغري بردي الأتابكي، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، تحقيق: د. محمد محمد أمين، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م)، ج: 1، ص: 232.

(3) القرافي، الفروق، ج: 1، ص: 64.

(4) ابن فرحون، الديباج، ج: 1، ص: 237.

ويعد هذا الكتاب بحق اللبنة الأولى للتأليف في مجال الفروق، فقد ذكر الإمام القرافي في مقدمة كتابه: أن عادة المؤلفين جرت في التأليف في الفروق بين الفروع، بينما كان قصده في مؤلفه هذا الفروق بين القواعد [1].

وجاء هذا الكتاب متضمناً ثمانية وأربعين وخمسمائة قاعدة، أَوْضَحَ كل قاعدة بما يناسبها من الفروع، مبيناً المنهج الذي سار عليه في تقريرها [2].

ومع هذا إلا أن المؤلف قد ذكر في كتابه فروقاً أخرى: فقهية، ولغوية، وأخرى في العقيدة، والأخلاق، والسلوك.

ومما يدل على أهمية الكتاب، وشرف ما فيه من علم وتحقيق، فقد كتبت عليه جملة من المؤلفات تحشية، واختصاراً، وترتيباً. ومن أشهر هذه المؤلفات:

- ترتيب الفروق واختصارها: لأبي عبد الله البَقُّوري [3].
- إدرار الشروق على أنوار البروق (حاشية ابن الشاط [4]).
- تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية: للشيخ محمد علي بن حسين المالكي [5].

ثانياً: تعريف الخطاب لغة واصطلاحاً:

1. **تعريف الخطاب لغة:** الخطاب في اللغة مصدر خاطب يخاطب، خطاباً ومخاطبة،

(1) القرافي، الفروق، ج: 1، ص: 64.

(2) القرافي، الفروق، ج: 1، ص: 64.

(3) هو محمد بن إبراهيم بن محمد، المعروف بأبي عبد الله البَقُّوري، نسبة إلى بقورة، من بلاد الأندلس حيث ولد فيها، وكان مالكيًا عالماً بالحديث والفقه والأصول، رحل إلى مصر لطلب العلم، فدرس على القرافي، ثم رجع إلى مراكش، حيث توفي فيها، سنة 707هـ . ومن مصنفاته: إكمال الإكمال للقاضي عياض على شرح صحيح مسلم. انظر ترجمته في: ابن فرحون، الديباج، ج: 2، ص: 216.

(4) هو أبو القاسم قاسم بن عبد الله بن محمد بن الشاط الأنصاري السبتي المالكي، ولد سنة 643هـ، برع في الفقه، والأصول، والعربية، والعلوم العقلية، توفي سنة 723هـ، من مؤلفاته: غنية الرائض في علم الفرائض، وتحرير الجواب في توفير الثواب. انظر ترجمته في: ابن فرحون، الديباج، ج: 2، ص: 152.

(5) هو محمد علي بن حسين بن إبراهيم المالكي المكي، ولد بمكة سنة 1287هـ، وتفقه على أخيه محمد بن حسين مفتي المالكية، وعلى غيره، برع في الفقه، وعلوم العربية، وتعين عضواً برئاسة القضاء، ودرَّس في الحرم المكي حتى وفاته سنة 1368هـ، له مؤلفات كثيرة، منها: شمس الإشراق في حكم التعامل بالأوراق، التنقيح لحكم التلقيح، وغيرهما. انظر ترجمته في: عمر عبد الجبار، سير وتراجم بعض علمائنا في القرن الرابع عشر للهجرة، (جدة: مكتبة تهامة، 1403هـ1982م)، ط3، ص: 260.

والمخاطبة مراجعة الكلام[1].

2. **تعريف الخطاب اصطلاحاً:** هو قولٌ يفهم من سمعه شيئاً مفيداً مطلقاً [2].

والمراد به: توجيه الكلام نحو الغير لقصد الإفهام حالاً إن كان المخاطب موجوداً، ومآلاً إن كان المخاطب معدوماً على تقدير وجوده [3].

ثالثاً: تعريف التكليف لغة واصطلاحاً:

1. **تعريف التكليف لغة:** مأخوذة من كلَّفه تكليفاً، أي أمره بما يشق عليه، وتكلفتَ الشيء: تجشَّمتَه على مشقةٍ وعلى خلاف عادتك [4].

2. **تعريف التكليف اصطلاحاً:** إلزام مقتضى خطاب الشرع [5].

3. **تعريف خطاب التكليف اصطلاحاً:** خطاب التكليف في اصطلاح العلماء هو: أن يرد خطاب الشرع بطلب فعل فإن كان الطلب جازماً، فإيجاب، أو غير جازم فندب، أو بطلب ترك فإن كان جازماً فتحريم، أو غير جازم فكراهة، أو بتخيير

---

(1) إسماعيل بن حمَّاد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، 1399هـ1979-م)، ط2، ج:1، ص: 121. محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، تحقيق أمين محمد عبد الوهاب-محمد الصادق العبيدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي-مؤسسة التاريخ العربي، 1416هـ1995-م)، ط1، ج:4، ص: 135.

(2) محمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار، شرح الكوكب المنير، تحقيق د. محمد الزحيلي- د. نزيه حماد، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1413هـ1993-م)، ج:1، ص: 339.

أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، الكليات، عناية د. عدنان درويش- محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ 1993م)، ط2، ص: 419.

(3) محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع)، ص: 48.

محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق د. محمد مظهر بقا،(جدة: دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، 1406هـ1986-م)، ط1، ج:1، ص: 325.

عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، ضبطه فادي نصيف – طارق يحيى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ2000-م)، ط1، ص: 72.

(4) الجوهري، الصحاح، ج:4، ص: 1424. ابن منظور، لسان العرب، ج: 12، ص: 141.

(5) ابن النجار، شرح الكوكب، ج:1، ص: 483.

موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر ومعها شرحها: نزهة الخاطر العاطر، قدم له د. محمد بكر إسماعيل، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم)، ج:1، ص: 64.

علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ1995-م)، ص: 65.

فإباحة [1]. وعرفه الإمام القرافي بأنه «الأحكام الخمسة: الوجوب، والتحريم، والندب، والكراهة، والإباحة» [2].

رابعاً: تعريف الوضع لغة واصطلاحاً:

1. **تعريف الوضع لغة:** مأخوذ من وضع الشيء وضعاً، وتواضع القوم على الشيء: اتفقوا عليه. وأوضعته في الأمر إذا وافقته فيه على شيء [3].

2. **تعريف الوضع اصطلاحاً:** يقال بالاشتراك على ثلاثة معان:

أحدها: جعل اللفظ دليلاً على المعنى؛ كتسمية الولد زيداً، ومنه وضع اللغات.

وثانيها: غلبة الاستعمال للفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره، وهذا هو وضع الحقائق الشرعية والعرفيّة العامة مثل جعل لفظ الدابّة للفرس مثلاً بحيث صار لا يُفهم عند الإطلاق إلا هي.

وثالثها: أصل الاستعمال، ولو لمرة واحدة، وهو المراد بقول العلماء: من شرط المجاز الوضع أو ليس من شرطه؟ ومرادهم بالوضع أنه لا بد أن يسمع من العرب النص لذلك النوع من المجاز، ولو لمرة واحدة، ولا يسمّون النطق مرة واحدة وضعاً إلا في هذا الموضع [4].

3. **تعريف خطاب الوضع اصطلاحاً:** هو ما استفيد بواسطة نصب الشارع علماً معروفاً لحكمه لتعذر معرفة خطابه في كل حال[5].

وقيل: خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين لا بالاقتضاء ولا بالتخيير، وهو خطاب

---

(1) ابن النجار، شرح الكوكب، ج:1، ص: 340. القرافي، الفروق، ج: 1، ص: 361. بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريره عبد القادر عبد الله العاني، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1413هـ-1992م)، ط2، ج:1، ص: 127.

(2) القرافي، الفروق، ج: 1، ص: 361.

(3) ابن منظور، لسان العرب، ج: 15، ص: 326.

(4) أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، (بيروت: دار الفكر، 1424هـ-2004م) ص: 24.
عبد اللطيف الحمد، الفروق في أصول الفقه، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1436هـ)، ط2، ص: 159.

(5) نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق د. عبد الله التركي، (السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، 1419هـ-1998م)، ط 2، ج:1، ص: 411.
ابن النجار، شرح الكوكب، ج:1، ص: 434.

بنصب الأسباب، كالزوال، والشروط كالحول، والموانع كالحيض [1].

المطلب الثاني: بيان الفروق وتحليلها عند القرافي.

قال القرافي -رحمه الله-: « خطاب التكليف يطلقه الأصوليون على الخطاب المتعلق به حكم من الأحكام الخمسة: الوجوب، والحظر، والندب، والكراهة، والإباحة. وكان أصله ألا يقال: إلا على ما فيه كلفة، وذلك الحرام، والوجوب، ولكنه أطلق على ما ذكرناه اصطلاحاً.

وخطاب الوضع هو الخطاب بنصب الأسباب، ونصب الشروط، ونصب الموانع، ونصب التقادير الشرعية.

ثم إنه يشترط في خطاب التكليف علم المكلف وقدرته على ذلك الفعل، وكونه من كسبه، بخلاف خلاف الوضع لا يشترط ذلك فيه، غير أنه استثنى الشارع من خطاب الوضع قاعدتين يشترط فيهما العلم والقدرة.

القاعدة الأولى: أسباب العقوبات، وهي الجنايات، فالقصاص يشترط فيه العلم، والقدرة، والقصد، فلا قصاص في قتل الخطأ، ولا حد على المكره على الزنا، ولا على وطئ أجنبية يظن أنها زوجته، ولا على شارب خمر يعتقد أنها حلال، فمثل هذه الأسباب يشترط فيها العلم، والقدرة، والإرادة، واستثناء هذه القاعدة رحمة من الشارع ولطف منه، لأن الغالب على نظر الله قلب العبد [2].

القاعدة الثانية: قاعدة أسباب انتقال الأملاك، كالبيع، والصدقة، والهبة، وغير ذلك مما ينتقل به الملك.

---

(1) القرافي، الفروق، ج:1، ص: 361.
الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج:1، ص: 414.
الكفوي، الكليات، ص: 420.

(2) ازدوج في هذه الأمور (لا قصاص في قتل الخطأ، ولا حد على المكره على الزنا .... إلخ) خطاب التكليف، وخطاب الوضع، فيرتفع التكليف مع عدم تلك الأوصاف، فيرتفع خطاب الوضع المرتب عليه، إذاً هذه القاعدة ليست مستثناة من خطاب الوضع. انظر:
ابن الشاط، إدرار الشروق (مع الفروق)، ج: 1، ص: 361، بتصرف.
محمد علي بن حسين المالكي، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية (حاشية على كتاب الفروق وإدرار الشروق)، تحقيق
خليل المنصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ-1998م)، ط1، ج: 1، ص: 294، بتصرف.

وهذا لقوله ﷺ: (لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه) [1]، ولا يحصل الرضا إلا مع الشعور، والإرادة، والتمكن من التصرف « [2].

أيضاً هنا ازدوج خطاب الوضع، وخطاب التكليف في هذه القاعدة، فهذه التصرفات لم تُبَحْ إلا مع العلم، والاختيار، والرشد، فإذا وقعت عارية غير مصاحبة لتلك الأوصاف المشترطة في إباحة التصرف، لم تترتب عليها مسبباتها من وجوه انتقال الأملاك، فإنه يتعذر حصول المكلف به من المكلف مع عدم تلك الشروط، فلا تقوم عليه الحجة عند ذلك، وأما عدم مناسبة الاشتراط في خطاب الوضع، فإنه ليس معناه إلا أن الشارع ربط هذا الحكم بهذا الأمر، أو بعدمه، وذلك لا يستلزم تعذراً من المكلف من حيث إنه ليس بلازم أن يكون من فعله ولا من كسبه، فالقاعدة ليست مستثناة من خطاب الوضع [3].

إذاً فلما ازدوج في هذه الأمور خطاب التكليف، والوضع لحقها اشتراط ذلك من جهة خطاب التكليف، لا من جهة خطاب الوضع -حتى يقال باستثنائها من خطاب الوضع-. نعم، لما ارتفع خطاب التكليف -مع عدم تلك الأوصاف- ارتفع خطاب الوضع المرتب عليه.

المطلب الثالث: فروق القرافي في الميزان.

يعتبر الفرق بين خطاب التكليف، وخطاب الوضع من الفروق الأصولية المتعلقة بالأحكام [4]، وإلى ذلك أشار القرافي -رحمه الله- بقوله: «وهذا الفرق أيضاً عظيم القدر،

---

(1) أخرجه أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: أحمد شاكر وحمزة الزين، (القاهرة: دار الحديث، 1416هـ-1995م)، ط1، ج: 15، ص: 292، رقم الحديث: 20573، وقال الشيخ حمزة: إسناده صحيح.
وأخرجه محمد بن حبان بن أحمد التميمي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414هـ-1993م)، ط2، ج: 13، ص: 316، كتاب الجنايات، باب: ذكر الخبر الدال على أن قوله ﷺ: (إن أموالكم حرام عليكم) أراد به بعض الأموال لا الكل، رقم الحديث: 5978، بإسناد صحيح.
وأخرجه أبي بكر أحمد بن عمرو البزار، البحر الزخار المعروف بمسند البزار، تحقيق د. محفوظ الرحمن زين الله، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1418هـ-1997م)، ط1، ج: 9، ص: 167، رقم الحديث: 3717، بإسناد حسن.

(2) القرافي، الفروق، ج: 1، ص: 361 - 364، بتصرف.

(3) انظر: ابن الشاط، إدرار الشروق، ج: 1، ص: 364 - 365 بتصرف.

(4) الزركشي، البحر المحيط، ج: 1، ص: 128.
ابن النجار، شرح الكوكب، ج: 1، ص: 434.
الحمد، الفروق في أصول الفقه، ص: 198.
ماجد بن صلاح العجلان، الفروق الأصولية عند الإمام الطوفي في شرحه لمختصر الروضة – جمعاً ودراسة، رسالة ماجستير، 1430هـ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية،

جليل الخطر، وبتحقيقه تنفرج أمور عظيمة من الإشكالات، وتُرد إشكالات عظيمة أيضاً في بعض الفروع»[1].

وفيما يلي ذكر لبعض الفروق الأخرى المتعلقة بهذا الفرق:

الفرق الأول: إن خطاب التكليف مقصود للشارع بذاته، أي: مقصود بالقصد الأول. بخلاف خطاب الوضع فليس للشارع قصد في تحصيله، ولا في عدم تحصيله، وما هو مقصود له، فبالقصد الثاني لما يترتب عليه من خطاب التكليف.

«فإذا كان الشارع قد قصد بالتشريع التكليفي إقامة المصالح الأخروية والدنيوية ودفع المفاسد ..... فلا بد أن يكون وضعها على هذا الوجه أبدياً، وكليًّا، وعامًّا، في جميع أنواع التكليف والمكلفين، وفي جميع الأحوال» [2].

وإذا ثبت أنها كليَّة عامة فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلي، وذلك الجزئيات. فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي، ولذلك عامة التكليف من هذا الباب. لأن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي لم يصح الأمر بالكلي من أصله، لأن الكلي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكليف إليه، لأنه راجع لأمر معقول، لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات، فتوجه القصد إليه من حيث التكليف به توجه إلى تكليف مالا يطاق. وذلك ممنوع الوقوع [3].

فعُلم من ذلك أن كليات خطاب التكليف وجزئياته مقصودة للشارع بالقصد الأول.

ولذلك كان خطاب التكليف مما يدخل تحت قدرة المكلف، فما لا قدرة للمكلَّف عليه لا يصح التكليف به شرعاً، فلم يقصد الشارع التكليف بالشاق، والإعنات فيه، ولهذا شرعت الرخص؛ لرفع الحرج والمشقة [4]. إلى غير ذلك من المعاني الدالة على أن خطاب التكليف مقصود بذاته.

ص: 218.

عبد الكريم بن علي النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، (الرياض: مكتبة الرشد، 1420هـ-1999م)، ط1، ج:1، ص: 383.

(1) القرافي، الفروق، ج: 1، ص: 361.

(2) أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز-وضع تراجمه
الأستاذ محمد دراز، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج: 2، ص: 28 - 29.

(3) المصدر السابق، ج: 2، ص: 47.

(4) الشاطبي، الموافقات، ج: 2، ص: 93.

عبد الحميد ابن باديس، مبادئ الأصول، تحقيق د. عمار الطالبي، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1988م)،

وأما خطاب الوضع فمنه ما هو مطلوب للشارع لغيره، أي لما يتعلق به من خطاب التكليف، ومنه ما هو غير مطلوب للشارع. ولذلك فإن من خطاب الوضع ما لا يدخل تحت مقدور المكلف.

فأما ما هو مطلوب بالقصد الثاني فهو ما يرجع إلى خطاب التكليف من الشروط، والموانع، وما يدخل تحت مقدور المكلف من خطاب الوضع.

فما يرجع إلى خطاب التكليف من الشروط: فمنه ما هو مأمور بتحصيله، كالطهارة للصلاة، وما أشبه ذلك.

ومنه ما هو منهي عن تحصيله، كنكاح المحلل الذي هو شرط لمراجعة الزوج الأول، ونحو ذلك [1].

فهذا الضرب واضح قصد الشارع فيه، ولكن لا لذاته بل لما ينبني عليه من التكليف، فالأول مقصود لما يترتب عليه من جلب المصلحة، والثاني لما يترتب عليه من دفع المفسدة.

وما يرجع إلى التكليف من الموانع، فمنه ما هو مأمور به، ومنه ما هو منهي عنه، ومنه ما هو مأذون فيه [2].

وكذلك ما هو مطلوب من جهة دخوله تحت مقدور المكلف فإنه يكون مأموراً به، أو منهياً عنه، أو مأذوناً فيه، كالنكاح للنسل، فهو مطلوب لما يترتب عليه من جلب المصالح، ودفع المفاسد [3].

وأما ما ليس للشارع قصد في تحصيله، ولا في عدم تحصيله، فهو ما يرجع إلى خطاب الوضع، من الشروط، والموانع، وما لا يدخل تحت قدرة المكلف.

فأما الشروط: فمنها ضرب يرجع إلى خطاب الوضع، كالحول في الزكاة، والإحصان في الزنا، وما أشبه ذلك.

فهذا الضرب ليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو شرط، ولا في عدم تحصيله.

ط2، ص: 18.

(1) الشاطبي، الموافقات، ج: 1، ص: 202 - 203.

(2) المصدر السابق، ج: 1، ص:213.

(3) المصدر السابق، ج: 1، ص: 136.

فإبقاء النصاب حولاً حتى تجب الزكاة فيه ليس بمطلوب الفعل، أن يقال: يجب على صاحبه إمساكه حتى تجب عليه الزكاة فيه، ولا مطلوب الترك أن يقال: يجب عليه إنفاقه خوفاً أن تجب فيه الزكاة.

وكذلك الإحصان، لا يقال: إنه مطلوب الفعل يجب عليه الرجم إذا زنى، ولا مطلوب الترك، لئلا يجب عليه الرجم إذا زنى.

وأيضاً فلو كان مطلوباً لم يكن من باب خطاب الوضع؛ وقد فرضناه كذلك. هذا خلف. والحكم فيه ظاهر [1].

وكذلك الموانع، الضرب المقصود هو «الداخل تحت خطاب الوضع، من حيث هو كذلك فليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو مانع، ولا في عدم تحصيله، فإن المدين ليس بمخاطب برفع الدين، إذا كان عنده نصاب لتجب عليه الزكاة. كما أن مالك النصاب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه، لأنه من خطاب الوضع، لا من خطاب التكليف، وإنما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفع مقتضى السبب [2].

ومن هذا الباب أيضاً ما هو خارج عن مقدور المكلف. وما يصح دخوله تحت مقدوره لكنه راجع إلى خطاب الوضع لا التكليف.

فالأول: ما هو خارج عن مقدور المكلف بمعنى أنه لا قدرة له على جلبه أو دفعه قد يكون سبباً، ويكون شرطاً، ويكون مانعاً.

فالسبب: مثل كون الاضطرار سبباً في إباحة الميتة، وخوف العنت سبباً في إباحة نكاح الإماء.

والشرط: ككون الحول شرطاً في إيجاب الزكاة، والبلوغ شرطاً في التكليف مطلقاً، والقدرة على التسليم شرطاً في صحة البيع، ونحو ذلك.

والمانع: ككون الحيض مانعاً من الوطء والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصلوات وأداء الصيام، وما أشبه ذلك.

والثاني: وهو ما يرجع إلى الوضع مما يصح دخوله تحت مقدور المكلف.

إما سبب لكون النكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة

(1) الشاطبي، الموافقات ، ج: 1، ص: 203.

(2) المصدر السابق، ج: 1، ص: 214.

وحلِّيَّة الاستمتاع، والذكاة سبباً لحلية الانتفاع بالأكل، والسفر سبباً في إباحة القصر والفطر، والقتل والجرح سبباً للقصاص، وما أشبه ذلك.

وإما شرط فمثل كون النكاح شرطاً في وقوع الطلاق أو في حل مراجعة المطلقة ثلاثاً، والإحصان شرطاً في رجم الزاني، وما أشبه ذلك.

وإما مانع ككون نكاح الأخت مانعاً من نكاح الأخرى، ونكاح المرأة مانعاً من نكاح عمتها وخالتها، والإيمان مانعاً من القصاص للكافر، وما أشبه ذلك [1].

الفرق الثاني: إن خطاب الوضع خاصٌّ بما رتب الحكم فيه على وصفٍ أو حكمة.

قال الزركشي: «الثالث: أن الوضعي خاص بما رتب فيه الحكم على وصفٍ، أو حكمة- إن جوّزنا التعليل بها-. فلا يجري في الأحكام المرسلة الغير المضافة إلى الأوصاف، ولا في الأحكام التعبّدية التي لا يعقل معناها، ولهذا لو أحرم ثم جُنَّ ثم قتل صيداً لا يجب الجزاء في ماله على الأصح؛ لأن الصيد على الإباحة وإنما يمنع من قتله تعبًّدا فلا يجب إلا على المكلف»[2].

وقال: «وبه يظهر فساد قول من ظنّ أنه من باب خطاب الوضع. وقال: الأرجح فيه الضمان»[3].

الفرق الثالث: إن خطاب الوضع أعم مطلقاً من خطاب التكليف.

ومعنى ذلك أن خطاب التكليف قد يجتمع مع خطاب الوضع في شيء واحد، وقد ينفرد خطاب الوضع.

وأما انفراد خطاب التكليف فغير متصوّر.

أما الأول: وهو اجتماع خطاب التكليف، وخطاب الوضع في شيء واحد، فذلك كما في أسباب العقوبات، وأسباب انتقال الأملاك.

فالزنا حرام، ومن هذا الوجه هو خطاب تكليف، وهو أيضاً سبب للحد، ومن هذا الوجه هو خطاب وضع.

(1) المصدر السابق، ج: 1، ص: 136 - 137.

(2) الزركشي، البحر المحيط، ج: 1، ص: 128. أبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق د. محمد حسن هيتو، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401هـ-1981م)، ط2، ص: 112.

(3) الزركشي، البحر المحيط، ج: 1، ص: 129.

والبيع قد يكون واجباً، أو حراماً، أو مندوباً، على حسب ما يعرض له في صوره فهو من هذا الوجه خطاب تكليف.

ومن جهة أنه سبب لانتقال الملك هو خطاب وضع.

والسرقة حرام، من جهة أنها خطاب تكليف، ومن جهة أنها سبب للقطع خطاب وضع. ومثل ذلك سائر الجنايات فإنها محرمة، وهي أسباب للعقوبات [1].

وكذلك الإحرام، واجب أو مندوب، فهو خطاب تكليف، ومن جهة كونه شرطاً لصحة الحج والعمرة، ومانعاً من تعاطي محظورات الإحرام، هو خطاب وضع.

وكذا الوضوء والستارة، هما واجبان، وهما أيضاً شرطان لصحة الصلاة [2].

والنكاح قد يكون واجباً، أو مندوباً، أو محرَّماً، أو مباحاً، وهو سبب للإباحة. وكذلك الطلاق وهو سبب للتحريم.

واللعان سبب للتحريم، ونفي الولد، وهو واجب، أو مباح [3].أن

وأما الثاني: وهو انفراد الخطاب الوضعي-: فضابطه: «ما لا يكون في قدرة المكلَّف تحصيله» [4]. وهو إما سبب، أو مانع، أو شرط.

فالسبب: مثل كون الاضطرار سبباً في إباحة الميتة. وزوال الشمس، أو غروبها، أو طلوع الفجر سبباً في إيجاب تلك الصلوات. وخوف العنت سبباً في إباحة نكاح الإماء. ورؤية الهلال سبباً في وجوب صوم رمضان، وصلاة العيدين، والنسك، وغير ذلك.

والمانع: ككون الحيض مانعاً من الوطء، والصلاة.

والشرط: مثل دوران الحول شرطاً في وجوب الزكاة. والبلوغ شرطاً في التكليف.

---

(1) ابن النجار، شرح الكوكب، ج: 1، ص: 343 - 344. محمد بن علي، تهذيب الفروق، ج: 1، ص: 292. القرافي، شرح التنقيح، ص:61.
تقي الدين أبي بكر بن محمد بن عبد المؤمن الحِصني، كتاب القواعد، تحقيق د. عبد الرحمن الشعلان، (الرياض: مكتبة الرشد، 1418هـ1997-م)، ط1، ج: 1، ص: 198 - 199.

(2) القرافي، شرح التنقيح، ص: 70.
الحصني، القواعد، ج: 1، ص: 201.

(3) القرافي، شرح التنقيح، ص: 70.

(4) الحصني، القواعد، ج: 1، ص: 201.

والقدرة على التسليم شرطاً في صحة البيع [1].

وجميع ما يترتب على هذه الأمور هو شيء آخر غيرها. فالوضع في شيء، والتكليف في شيء آخر [2].

وأما الثالث: وهو انفراد خطاب التكليف، على القول بأن الفرق بينهما هو العموم المطلق-: فلا يُتَصوَّر.

فلا يتصور انفراد التكليف، إذ لا تكليف إلا له سبب، أو شرط، أو مانع [3].

جاء في «مذكرة أصول الفقه»: «وخطاب الوضع أعم من خطاب التكليف، لأن كل تكليف معه خطاب وضع، إذ لا يخلو من شرط أو مانع مثلاً، وقد يوجد خطاب الوضع حيث لا تكليف كلزوم غرم المتلفات وأروش الجنايات لغير المكلف كالصبي، وقيل: بينهما عموم وخصوص من وجه واعتمده القرافي في الفروق»[4].

ومما تقدم يتبين أن أبواب الفقه كلها أربعة أقسام:

أحدها: ما اجتمع فيه خطاب التكليف وخطاب الوضع جميعاً، كالطهارة عن الحدث والخبث.

وثانيها: ما كان خطاب وضع فقط، ولا تكليف معه، كالحيض والاحتلام.

وثالثها: ما كان خطاب تكليف، وليس سبباً لشيء آخر، ولا شرطاً فيه، ولا مانعاً منه كالتطوعات.

ورابعها: ما كان من خطاب التكليف أولاً ثم صار من خطاب الوضع بعد الوقوع، كالأضحية والعقيقة؛ لأنهما بعد الوقوع سببان في المنع من بيع اللحم والجلد [5].

---

(1) المصدر السابق. القرافي، شرح التنقيح، ص: 70. محمد بن علي، تهذيب الفروق، ج: 1، ص: 292. ابن النجار، شرح الكوكب، ج: 1، ص: 344.

(2) القرافي، شرح التنقيح، ص: 70.

(3) ابن النجار، شرح الكوكب، ج: 1، ص: 344.
الحصني، القواعد، ج: 1، ص: 201.

(4) محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1422هـ-2001م)، ط5، ص: 49.

(5) الحصني، القواعد، ج: 1، ص: 202.

الفرق الرابع: إن خطاب التكليف هو الأصل، وخطاب الوضع على خلاف الأصل.

فالأصل أن يقول الشارع: أوجبت عليكم، أو حرمت؛ وأما جعله الزنا والسرقة علماً على الرجم والقطع فبخلاف الأصل. نعم خطاب الوضع يستلزم خطاب اللفظ، لأنه إنما يعلم به كقوله تعالى: {أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ}[سورة الإسراء: 78] الآية، ونحوه من الخطابات اللفظية المفيدة للأحكام الوضعية، بخلاف خطاب اللفظ، فإنه لا يستلزم خطاب الوضع، كما لو قال: لا يتوضأ إلا من حدث، فإن هذا خطاب لفظي يعقل تجرده عن سبب وضع أو غيره [1].

وهناك خلاف بين العلماء في حال إذا تعارض الحكم التكليفي والحكم الوضعي، فأيهما يقدم؟

قال الزركشي [2]-رحمه الله-: «ويُعلم مما ذكرناه أنه يقدم الحكم التكليفي على الوضعي عند التعارض، لأنه الأصل»[3].

وقال العضد [4] في «شرح المختصر»: «يقدم الحكم التكليفي كالاقتضاء، على الوضعي

(1) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج: 1، ص: 129.
الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج: 1، ص: 415.

(2) هو محمد بن بهادر بن عبد الله، بدر الدين، أبو عبد الله الزركشي الشافعي، ولد سنة 745هـ، فقيه أصولي محدث، من كتبه: شرح جمع الجوامع، والبحر المحيط، والنكت على البخاري، توفي سنة 794هـ. انظر ترجمته في: عبد الحي بن أحمد العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، (دمشق-بيروت: دار ابن كثير، 1413هـ-1993م)، ط1، ج: 8، ص: 572.

(3) الزركشي، البحر المحيط، ج: 1، ص: 129.

(4) هو عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي، العلامة الشافعي، المشهور بالعضد، كان إماماً في المعقول، والأصول، والعربية، ولد بعد السبعمائة، وأخذ عن مشايخ عصره، ومن مصنفاته: شرح مختصر ابن الحاجب، والمواقف، والفوائد الغياثية في المعاني والبيان، توفي مسجوناً سنة 756هـ. انظر ترجمته في: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1384هـ-1965م)، ج: 2، ص: 75.

كالصحة [1]، لأنه محصِّل للثواب»[2].

قال ابن النجار [3]-رحمه الله-: «وحكم تكليفي، وحكم وضعي سواء في ظاهر كلامهم، أي: كلام أصحابنا. قال ابن مفلح: ولم يذكر أصحابنا ترجيح حكم تكليفي على وضعي، وهو الذي قدمه ابن الحاجب، فظاهره سواء. انتهى. وقد ذكر المسألة غير الأصحاب وذكروا فيها خلافاً، والصحيح عندهم تقديم الحكم التكليفي كالاقتضاء ونحوه، على الوضعي كالصحة ونحوها، لأنه محصل للثواب، لأنه مقصود بالذات، وأكثر في الأحكام، فكان أولى» [4].نأن وفي «فواتح الرحموت»: «.... فالأهم أرجح من غيره، كالتكليفي من الحكم يترجح على الحكم الوضعي على المذهب الصحيح، لأن التكليفي أهم»[5].

---

(1) هذا مذهب كثير من العلماء، أن الصحة والفساد هما من الأحكام الوضعية؛ لعدم وجود اقتضاء أو تخيير فيهما، وممن ذهب إلى ذلك: الآمدي، والإسنوي، والشاطبي، وابن السبكي، والزركشي، وابن النجار، وهناك مذهب آخر، وهو: أنهما من الأحكام التكليفية؛ لأن معنى صحة الشيء: إباحة الانتفاع به، ومعنى فساد الشيء: حرمة الانتفاع به، والإباحة، والحرمة من الأحكام التكليفية، وممن ذهب إلى هذا القول: فخر الدين الرازي، والبيضاوي. انظر:

علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي، (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، 1424هـ-2003م)، ط1، ج: 1، ص: 174 - 175.

الزركشي، البحر المحيط، ج: 1، ص: 312.

ابن النجار، شرح الكوكب، ج: 1، ص: 342.

جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الأصول، (عالم الكتب)، ج: 1، ص: 94.

الشاطبي، الموافقات، ج: 1، ص: 216.

علي بن عبد الكافي السبكي، وولده عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1401هـ-1981م)، ط1، ج: 1، ص: 6.

فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: د. طه جابر العلواني، (مؤسسة الرسالة)، ج: 1، ص: 112.

ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، (بيروت: دار ابن حزم، 1429هـ-2008م)، ط1، ص: 56 - 57.

(2) الإيجي، شرح العضد، ص: 399.

(3) هو محمد بن شهاب الدين أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المصري الحنبلي، أبو البقاء، تقي الدين، الشهير بابن النجار، ولد سنة 898هـ، عالم بارع في الفقه والأصول، توفي سنة 972هـ، من مصنفاته: منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزياداته. انظر ترجمته في: خير الدين الزركلي، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، 2002م)، ط15، ج: 6، ص: 6.

(4) ابن النجار، شرح الكوكب، ج:4 ، ص: 693.

(5) عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري اللكنوي، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ضبطه وصححه عبد

وجاء في «تيسير التحرير»: «والحكم التكليفي يترجح على الوضعي. قال الشارح: لأن التكليفي محصل للثواب، المقصود للشارع بالذات، وأكثر الأحكام تكليف»[1].

وذهب بعض العلماء إلى ترجيح الحكم الوضعي:

يقول الآمدي [2] في «الإحكام»: «التاسع: أن يكون حكم أحدهما تكليفياً، وحكم الآخر وضعياً، فالتكليفي وإن اشتمل على زيادة الثواب المرتبط بالتكليف وكان لأجله راجحاً، فالوضعي من جهة أنه لا يتوقف على ما يتوقف عليه الحكم التكليفي من أهلية المخاطب وفهمه، وتمكنه من الفعل يكون مترجحاً»[3].

وفي «إرشاد الفحول»: «أنه يقدم الحكم الوضعي على الحكم التكليفي؛ لأن الوضعي لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي من أهلية المكلّف»[4].

الفرق الخامس: إن الحكم التكليفي لا يكون إلا من الشارع وحده، إذ لا حكم إلا لله -تعالى-. والمكلف لا يملك التصرف في شيء من الأحكام التكليفية بالإنشاء وعدمه. وإنما ذلك للشارع وحده. وأما الحكم الوضعي فقد يكون وضعه من الشارع. وقد يكون وضعه من المكلف.

إن الأسباب الشرعية قسمان: قسم قدَّره الله -تعالى- في أصل الشريعة، وقدر له سبباً معيَّناً بلا زيادة ولا نقص فيه، وهذا كجعله الزوال سبباً لصلاة الظهر.

وقسم جعله الله -تعالى- بخيرة المكلفين، إن جعلوا أي شيء أرادوا سبباً لحكم كان كذلك، وخص جعلهم لذلك في طريق واحد، وهو التعليق [5].

الله محمود محمد عمر، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1423هـ-2002م)، ط1، ج: 2، ص: 253.

(1) محمد أمين المعروف بـ «أمير بادشاه»، تيسير التحرير، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1351هـ)، ج: 3، ص: 161.

(2) هو علي بن أبي علي بن محمد التغلبي، سيف الدين الآمدي، الحنبلي ثم الشافعي، ولد سنة 551هـ، ونشأ ببغداد والشام وتعلم فيهما، ثم درَّس بالقاهرة، واشتهر أمره فيها، وكان من أذكياء العالم في زمانه، وتوفي سنة 613هـ، ومن مصنفاته: الإحكام في أصول الفقه، وكتاب الأبكار، ومنائح القرائح، والمنتهى. انظر ترجمته في: عبد الوهاب بن علي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1433هـ-2012م)، ط2، ج: 4، ص: 415.

(3) الآمدي، الإحكام، ج: 4، ص: 322.

(4) محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق سامي بن العربي الأثري، (الرياض: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 1421هـ-2000م)، ط1، ج: 2، ص: 1138.

(5) انظر: القرافي، الفروق، ج: 1، ص: 192.

وأما خطاب التكليف فلا يكون إلا من الله وحده، لأن تحريم الحلال وتحليل الحرام، وما أشبهه فمن حق الله تعالى، لأنه تشريع مبتدأ، وإنشاء كليّة شرعية ألزمها العباد، فليس لهم فيها تحكم، إذ ليس للعقول تحسين ولا تقبيح تحلل به أو تحرّم، فهو مجرّد تعدٍّ فيما ليس لغير الله فيه نصيب، فلذلك لم يكن لأحد فيه خيرة [1].

الفرق السادس: يختلف خطاب التكليف عن خطاب الوضع من حيث الحقيقة، حيث إن خطاب التكليف يكون بالاقتضاء، أو التخيير، وهو بهذا خطاب إنشاء؛ لأنه يشتمل إما على الأمر أو النهي أو التخيير.

وأما الخطاب الوضعي فإنه يشتمل على بيان الأسباب، والشروط، والموانع، والحكم بالصحة أو الفساد، فمن الأصوليين من يقسم خطاب الشرع من جهة التكليف إلى خطاب وضع، وخطاب تكليف، ومنهم من قسمه من جهة أنه طلبي إلى خطاب وضعي، وخطاب طلبيً؛ لأن مقصود خطاب الوضع الطلب، كما أن مقصود خطاب الوضع هو التكليف من جهة التكليف، كما تقدم، كقوله: أوجبت عليكم عند ملك النصاب، ووجود الحول: الزكاة، وعند اجتماع الحلف، والحنث: الكفارة، ونحو ذلك [2].

الفرق السابع: لا يتعلق الخطاب التكليفي إلا بفعل المكلف خاصة، ولذلك يشترط في المحكوم عليه، وهو المكلف أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب، لأن التكليف مقتضاه الطاعة، والامتثال، ولا يمكن ذلك إلا بقصد الامتثال، وشرط القصد العلم بالمقصود، والفهم للتكليف فلا يصح خطاب الجماد والبهيمة، وكذا المجنون والصبي.

وأما الخطاب الوضعي فإنه يتعلق بفعل المكلف، وغير المكلف كالصبي والمجنون والبهيمة.

فالخطاب التكليفي لا يتعلق إلا بفعل المكلف، والوضعي يتعلق بفعل غير المكلف، فلو أتلفت الدابة أو الصبي شيئاً ضمن صاحب الدابة والولي في مال الصبي [3].

أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1416هـ-1995م)، ط2، ص: 39 - 41.

محمد بن علي، تهذيب الفروق، ج: 1، ص: 124.

(1) الشاطبي، الموافقات، ج: 2، ص: 286.

(2) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج: 1، ص: 416، بتصرف.

(3) الزركشي، البحر المحيط، ج: 1، ص: 128.

الخاتمة:

توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

إن الفروق بين خطاب التكليف وخطاب الوضع عشرة، ذكر القرافي منها في «الفروق» ثلاثة، وهي:

- الفرق الأول: ما يرجع إلى شرط العلم حيث إن خطاب التكليف يشترط فيه العلم في المكلف بخلاف خطاب الوضع فلا يشترط فيه ذلك.
- الفرق الثاني: ما يرجع إلى شرط القدرة حيث إن خطاب التكليف يشترط فيه أن يكون في مقدور المكلف بخلاف خطاب الوضع فلا يشترط فيه ذلك.
- الفرق الثالث: ما يرجع إلى شرط الكسب وعدمه حيث إن خطاب التكليف يشترط فيه أن يكون من كسب المكلف بخلاف خطاب الوضع فلا يشترط فيه ذلك.

وهناك سبعة فروق أخرى أشار إليها العلماء ولم يذكرها القرافي في «الفروق»، وهي:

- الفرق الأول: إن خطاب التكليف مقصود للشارع بذاته، وأما خطاب الوضع فليس للشارع قصد في تحصيله ولا في عدم تحصيله.
- الفرق الثاني: إن خطاب الوضع خاص بما رتب الحكم فيه على وصف أو حكمة.
- الفرق الثالث: إن خطاب الوضع أعم مطلقاً من خطاب التكليف.
- الفرق الرابع: إن خطاب التكليف هو الأصل، وخطاب الوضع على خلاف الأصل.
- الفرق الخامس: إن الحكم التكليفي لا يكون إلا من الشارع وحده، وأما الوضعي فقد يكون وضعه من الشارع، وقد يكون وضعه من المكلف.
- الفرق السادس: يختلف خطاب التكليف عن خطاب الوضع من حيث الحقيقة، حيث أن خطاب التكليف يكون بالاقتضاء أو التخيير، وأما خطاب الوضع فإنه يشتمل على بيان الأسباب، والشروط، والموانع، والحكم بالصحة أو الفساد -على خلاف بين العلماء فيهما هل هما من خطاب التكليف أم من خطاب الوضع-.
- الفرق السابع: إن خطاب التكليف لا يتعلق إلا بفعل المكلف خاصة، وخطاب الوضع يتعلق بفعل المكلف وغير المكلف.

هذا، وأسأل الله أن يعفو عما زل به القلم، وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً مزيداً إلى يوم الدين.

تم بحمد الله

قائمة المصادر والمراجع:

الأتابكي، يوسف بن تغري بردي، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، تحقيق: د. محمد محمد أمين، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م).

الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السول في شرح منهاج الأصول، (عالم الكتب).

الأصفهاني، أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق د. محمد مظهر بقا،(جدة: دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، 1406هـ - 1986م)، ط1.

الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي، (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، 1424هـ - 2003م)، ط1.

أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1351هـ).

الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، ضبطه فادي نصيف – طارق يحيى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ - 2000م)، ط1.

ابن باديس، عبد الحميد، مبادئ الأصول، تحقيق د. عمار الطالبي، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1988م)، ط2.

ابن فرحون، إبراهيم بن علي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: د. محمد الأحمدي أبو النور، (القاهرة: دار التراث للطبع والنشر).

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر ومعها شرحها: نزهة الخاطر العاطر، قدم له د. محمد بكر إسماعيل، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم).

ابن منظور، لسان العرب، تحقيق أمين محمد عبد الوهاب - محمد الصادق العبيدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي - مؤسسة التاريخ العربي، 1416هـ - 1995م)، ط1.

ابن النجار ،محمد بن أحمد الفتوحي، شرح الكوكب المنير، تحقيق د. محمد الزحيلي - د. نزيه حماد، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1413هـ - 1993م).

البرديسي ،محمد زكريا، أصول الفقه، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع).

البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر ، منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، (بيروت: دار ابن حزم، 1429هـ - 2008م)، ط1.

الجرجاني، الشريف علي بن محمد ، كتاب التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ - 1995م).

الجوهري ،إسماعيل بن حمَّاد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، 1399هـ - 1979م)، ط2.

الحِصني، تقي الدين أبي بكر بن محمد بن عبد المؤمن، كتاب القواعد، تحقيق د. عبد الرحمن الشعلان، (الرياض: مكتبة الرشد، 1418هـ - 1997م)، ط1.

الحمد، د. عبد اللطيف، الفروق في أصول الفقه، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1436هـ)، ط2.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر ، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: د. طه جابر العلواني، (مؤسسة الرسالة).

الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر ، البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريره عبد القادر عبد الله العاني، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1413هـ - 1992م).

الزركلي، خير الدين، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، 2002م)، ط15.

السبكي، علي بن عبد الكافي، وولده عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1401هـ - 1981م)، ط1.

السبكي، عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1433هـ - 2012م)، ط2.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1384هـ - 1965م).

الشاطبي، أبي إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز - وضع تراجمه الأستاذ محمد دراز، (بيروت: دار الكتب العلمية).

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، مذكرة في أصول الفقه، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1422هـ - 2001م)، ط5.

الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق سامي بن العربي الأثري، (الرياض: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 1421هـ - 2000م)، ط1.

الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، تحقيق د. عبد الله التركي، (السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، 1419هـ - 1998م)، ط 2.

عبد الجبار، عمر، سير وتراجم بعض علمائنا في القرن الرابع عشر للهجرة، (جدة: مكتبة تهامة، 1403هـ1982م)، ط3.

العجلان، ماجد بن صلاح، الفروق الأصولية عند الإمام الطوفي في شرحه لمختصر الروضة – جمعاً ودراسة، رسالة ماجستير، 1430هـ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.

العكري، عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، (دمشق - بيروت: دار ابن كثير، 1413هـ - 1993م)، ط1.

الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1417هـ - 1997م)، ط1.

القرافي، أبي العباس أحمد بن إدريس، الفروق وبحاشيته إدرار الشروق لابن الشاط، تحقيق عمر القيام، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 1432هـ - 2011م)، ط2.

القرافي، أبي العباس أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، (بيروت: دار الفكر، 1424هـ - 2004م).

القرافي، أبي العباس أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، (مكتبة نزار مصطفى الباز، 1416هـ - 1995م)، ط1.

القرافي، أبي العباس أحمد بن إدريس، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، اعتنى به - عبد الفتاح أبو غدة، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1416هـ - 1995م)، ط2.

الكفوي، أبي البقاء أيوب بن موسى ، الـكـلـيـات، عناية د. عدنان درويش - محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ - 1993م)، ط2.

اللكنوي، عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ضبطه وصححه عبد الله محمود محمد عمر، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1423هـ - 2002م)، ط1.

المالكي، محمد علي بن حسين، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية (حاشية على كتاب الفروق وإدرار الشروق)، تحقيق خليل المنصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ - 1998م)، ط1.

النملة، د. عبد الكريم بن علي، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، (الرياض: مكتبة الرشد، 1420هـ - 1999م)، ط1.

The Difference between Obligatory Speech and Declaratory Speech as Explained by Imam Al-Qarafi in his Book Anwar al-Buruq fi-Anwa al-Furuq

Jehad Mustafa Mohamad Saleem

Mohammad Mahmoud Alemoush

Collage of Shari'a and Islamic Studies - University of Sharjah

Sharjah - UAE

Abstract:

This research deals with the difference between obligatory speech and declaratory speech, which is one of the important differences in the fundamentals of jurisprudence. The research first presented a brief biography of Imam Ahmed Ibn Idris al-Qarafi and introduced his book Anwar al-Buruq fi Anwa al-Furuq. Then the researcher dealt with this difference in terms of language and idiomatic usage, stated the difference as explained by Imam al-Qarafi in his book Al-Furuq, and added other differences mentioned by scientists.

This researcher concluded that there are ten differences between obligatory speech and declaratory speech of the situation, out of which Al-Qarafi mentioned three differences, including the requirement of science, ability and gain. There are seven differences related to the difference between them in terms of the purpose of the legislator, the ordering rule, real meaning, origin, generality, and so on.

Keywords: Principles of Jurisprudence, Differences, Al-Qarafi, Speech, Commissioning, Status.

منهج النسائي في إخراج مَرْويَّات الْمُخْتَلطِين من الثقات في السنن

حُصَيْنُ بنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَبُو الهُذَيْلِ السُّلَمِيُّ أنموذجًا

يُوسُف جودة يسن يوسف

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة طيبة

المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية

تاريخ الاستلام: 20-06-2017 **تاريخ القبول: 26-10-2017**

ملخص البحث:

يقوم هذا البحث على دراسة منهج الإمام النسائي في إخراج مرويَّات فئة من المحدثين الثقات الذين حَدَثَ لهم اختلاط، أو وصفوا بالاختلاط في سننه الصغرى المسمى «المجتبى»؛ وذلك لأهمية معرفة أثر الاختلاط على مَرويَّات الرَّاوي؛ ولاسيما وأنَّه الثِّقة العدل، المحتج به، وأما مَن رُمِي بالاختلاط من الرُّواة الثقات وكان اختلاطه غير مؤثر كأن يكون قد اختلط قبل موته بقليل، أولم تكن له رواية تذكر بعد اختلاطه، أو كان ممن تغير بآخرةٍ فلم يفحش اختلاطه، ولم يؤثر ذلك على مروياته، أو أنَّ دعوى الاختلاط لم تثبت عليه كل ذلك لا يعتبر من نطاق هذا البحث، فبدأتُ بتعريف الاختلاط، وكيفية التحقق من ثبوت الاختلاط، وحكمه والمسائل الدقيقة المتعلقة به، ثم ذكرت أهمية دراسة علم الرّواة المختلطين والمؤلفات فيه، ثم الاستقصاء والتتبع لكل مَنْ تحقق فيهم الاختلاط على الصَّوَاب بالأدلة الدامغة من الرُّواة الثقات الذين أخرج لهم النسائي في سننه، ثم دراسة وبيان منهجه في إخراج مرويَّات أولئك المختلطين، بشكل علمي على طريقة المحدثين، ثم أتبعت ذلك أنموذجًا لمرويَّات حُصَيْنِ بن عَبْدِ الرَّحْمَنِ أبي الهُذَيْلِ السُّلَمِيّ في سنن النسائي وطريقته في إخراجها، ثم ختمت البحث بنتائج وتوصيات مفيدة.

الكلمات الدالة: النسائي، السنن الصغرى، الاختلاط، الحديث، الرُّواة.

المقدمة:

أَحْمَده سبحانه كَمَا يَنْبَغِي لجلالِ وَجهه وعظيم سُلْطَانه، فسبحانه لا معقِّب لحكمه، ولا دافع لقضائه، تَوَاضع كلّ شيء لعظمته، وذلَّ كلُّ شيء لسلطانه، ووسِعَ كلَّ شيء فَضْلَهُ، لا يعزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ حبَّةٍ من خَرْدَلٍ، وهُو السَّميعُ العَليم، اسْتَخْلَصَ الْعُلَمَاءَ بِعِنَايَتِهِ وَجَمِيلِ لُطْفِهِ، وَجَعَلَهُمْ أُمَنَاءَ عَلَى خَلْقِهِ يَقُومُونَ بِحِفْظِ شَرِيعَتِهِ حَتَّى يُؤَدُّوا إِلَى الْخَلْقِ تِلْكَ الأَمَانَاتِ، فَهُمْ مَصَابِيحُ الأَرْضِ وَخُلَفَاءُ الأَنْبِيَاءِ، يَسْتَغْفِرُ لَهُمْ كُلُّ شَيْءٍ حَتَّى الْحِيتَانُ فِي الْبَحْرِ، وَيُحِبُّهُمْ أَهْلُ السَّمَاءِ، وَأَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إلا اللَّهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، شَهَادَةً أَسْتَفْتِحُ بِمَدَدِهَا أَبْوَابَ الْعِنَايَاتِ. وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، اللَّهُمَّ صَلِّ عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا، أما بعد:

إنَّهُ لمَّا كانت معرفة مَنْ اختلط مِن الرِّجال الثقات وتتبع حديثهم في دواوين السُّنّة مِن أهم المهمات التي يحتاجها المشتغلون بعلم الرِّجال والحديث النبوي؛ لأنَّ الرَّاوي الثقة إذا اختلط لا تطمئن النفس لحديثه حال اختلاطه؛ لذا لم يقبل المحدثون حديث المختلط، فعَنَى جَهَابذة نقاد الحديث بتحديد زمن الاختلاط، ومن سمع منه من الرُّواة قبل الاختلاط وبعده، ولكون الكتب الستّة أعظم دواوين السُّنة، اخترتُ سنن النسائي الصغرى مجال البحث، وثمة سبب آخر دفعني لهذا البحث وهو قلة من كتب أو جمع في هذا العلم الدقيق الذي يُمَيز بين مرويات المختلطين، ويُبَين من سمع منهم قبل الاختلاط وبعده، وبيان المرويَّات التي يحتمل تأثرها باختلاط الرَّاوي في سنن النسائي الصغرى.

الدراسات السابقة:

لم أجد دراسات جديدة سابقة متصلة بهذا البحث بالتحديد، إلا بعض أبحاث لها علاقة بالاختلاط والرُّواة المختلطين، وسوف أذكرها في المبحث الخاص بالمؤلفات في علم الرّواة المختلطين إن شاء الله تعالى.

تحديد نطاق البحث:

رغم أن كثيرًا من الناس يختلطون إلا أن الاختلاط إذا أُطلِقَ في الاصطلاح انصرف إلى فئة قليلة منهم، وهي فئة المحدثين، وذلك لما في اختلاط المحدث من أثر في مرويَّاته، لاسيما وأنَّه الثِّقة العدل، المحتج به، فرأيتُ أن يكون نطاق بحثي في منهج الإمام النسائي في إخراج مرويَّات من رُمِي بالاختلاط من الرُّواة الثقات في السنن الصُّغرى، وأما مَنْ كان اختلاطه غير مؤثر كأن يكون قد اختلط قبل موته بقليل، أولم تكن له رواية تذكر بعد اختلاطه، أو كان ممن تغير بآخرةٍ فلم يفحش اختلاطه، ولم يؤثر ذلك على مرويّاته، أو أنَّ دعوى الاختلاط لم تثبت عليه مثل: محمد بن عبدالله ابن الْمُثَنى، وسُلَيْمَانُ بنُ مُوسَى

الدِّمَشْقِيّ الأَشْدَقُ، وعفان بن مسلم وغيرهم من الطبقة الأولى التي صنفها الحافظ العلائي فلم ألحق هؤلاء في نطاق بحثي.

وأما المختلطون الضُّعَفاء فالبحث عن مثل هؤلاء الرُّواة لمعرفة اختلاطهم ومن أخذ عنهم في الاختلاط جهد بلا طائل وعمل بلا فائدة (1)، فحديثهم قبل الاختلاط ليس بشيء، وأمَّا بعد الاختلاط فالأولى ألا يلتفت إليه، لذا بدا لي أن تقتصر الدراسة على منهج النسائي في إخراجه لمرويات الثقات في السنن الصغرى الذين تحقق فيهم الاختلاط على الصَّوَاب بالأدلة والبراهين؛ وليس مجرد وصفَهُم بذلك، مع ذكر مَرويَّات حُصَيْن بن عَبْدِ الرَّحْمَنِ أبي الهُذَيْلِ السُّلَمِيّ أنموذجًا لهذا المنهج.

منهجية البحث:

اتبعتُ في هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي والمنهج الاستقرائي على النحو التالي:

أولاً: المنهج الوصفي التحليلي: تعريف الاختلاط لغةً واصطلاحًا، والتحقق من ثبوت الاختلاط وحكمه وما يتعلق به، وأهمية دراسة علم الرُّواة المختلطين والمؤلفات فيه، وطريقة الإمام النسائي في إخراج مَرْويَّات الثقات المختلطين.

ثانيًا: المنهج الاستقرائي: الاستقصاء والتتبع لكل مَنْ تحقق فيهم الاختلاط من الرُّواة على الصَّوَاب بالأدلة الدامغة وليس مجرد وصفَهُم بذلك، ودراسة منهج النسائي في السنن الصغرى المسمي «المجتبى» للرِّواة الثقات المختلطين؛ لتحديد طريقة الإمام النسائي في إخراج مروياتهم.

خطة البحث:

المقدمة وفيها: أهمية البحث، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وتحديد نطاق البحث، ومنهجية البحث، وخطة البحث، وعقبات البحث. والدراسة تشتمل على أربعة مباحث ونموذج للدراسة.

المبحث الأول: عرّفت فِيْهِ تعريف الاختلاط لغة واصطلاحًا.

المبحث الثاني: بينت فِيْهِ أهمية دراسة علم الرُّواة المختلطين والمؤلفات فيه.

المبحث الثالث: ذكرت فِيْهِ الرُّواة المختلطين من الثقات في سنن النسائي الصغرى.

---

(1) لهذا السبب اقتصر بعض من صنف في المختلطين كصاحب الكواكب النيرات وغيره على الرُّواة الثقات إلا أن صاحب الكواكب النيرات ذكر بعض الضعفاء في مصنفه.

المبحث الرابع: بينت فِيْهِ طريقة الإمام النسائي في إخراج مَرْويّات المختلطين من الثقات.

نموذج الدراسة: حُصَيْن بن عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَبُو الهُذَيْلِ السُّلَمِيُّ، الكُوْفِيُّ.

الخاتمة. وفيها أهم النتائج والتوصيات.

قائمة المصادر والمراجع.

عقبات البحث:

1. ندرة المادة العلمية وتشتتها في بطون كتب المصطلح والعلل وكتب السنن.
2. دقة الموضوع ؛ لتعلقه بعلم العلل وأحوال الرُّواة والخطأ في المرويَّات.
3. البحث والتدقيق في الرّواة المختلطين وانتقاء من أخرج له النسائي في سننه الصغرى، والتحقق من كونه مختلط على الصحيح الرَّاجح بعد السبر ومعرفة أحوال الرَّاوي، وأقوال أهل الحديث والنقد فيه.
4. دراسة مرويَّات المختلطين وما يحتاجه الحديث الواحد منها من تتبع للطرق، والمتابعات؛ لتحديد طريقة النسائي في إخراج تلك المرويّات.
5. تحديد وقت الاختلاط والرّواة الذين سمعوا من المختلط قبل أو بعد الاختلاط.إلى غير ذلك من الصعوبات.
6. استخراج مرويَّات الرَّواة المختلطين من السنن الصغرى ودراستها لمعرفة طريقة الإمام النسائي ومنهجه.
7. إحصاء عدد الرّواة الذين أخرج لهم الإمام النسائي في سننه الصغرى.

المبحث الأول: تعريف الاختلاط لغة واصطلاحًا

المطلب الأول: تعريف الاختلاط لغة:

الأصل في كلمة اختلط «خَلَط» الثلاثي، وأطلقها العرب على الشيء إذا خُلِطَ بغيره، فتغير فصار له خصائص مختلفة، كقولهم: «اخْتَلَطَ ماؤُه وَطِينُهُ «، واسْتُعمِل في المجاز فيمَنْ فَسَدَ عقله؛ لأنَّ فساد العقل تَغَيرٌ فيه، كما في قولهم فيمَنْ خَلَطَ عَقلُهُ «اختلطَ الحابلُ

بالنابـلِ»، قـَالَ ابـنُ فَـارس فـي مقاييـس اللغـة: «خَلَطْـتُ الشَّـيْءَ بِغَيْـرِهِ فَاخْتَلَـطَ».[1]

وجـاء فـي لسـان العـرب: «واخْتَلَـطَ فُـلانٌ أَي فَسَـدَ عَقْلُـهُ، واخْتَلَـطَ عقلُـه فَهُـوَ مُخْتَلِـط إِذا تَغَيَّـرَ عقلُـه».[2]، وقـالَ الزَّبيـديُّ فـي التـاج: «واخْتَلَـطَ فـلانٌ: فَسَـدَ عَقْلُـه. واخْتَلَـطَ عَقْلُـه، إِذا تغيَّـرَ، فَهُـوَ مُخْتَلِطٌ».[3]

المطلب الثاني: تعريف الاختلاط اصطلاحًا:

قَـالَ السَّـخَاوي: « فِـي الثِّقَـاتِ مِـنَ الـرُّوَاةِ مَـنْ أَخِيـرًا اخْتَلَـطْ أَيْ: مَـنِ اخْتَلَـطَ آخِـرَ عُمُـرِهِ، يَعْنِـي غَالِبًـا... وَحَقِيقَتُـهُ: فَسَـادُ الْعَقْـلِ وَعَـدَمُ انْتِظَـامِ الْأَقْـوَالِ وَالْأَفْعَـالِ».[4]

وأمـا أسـباب الاختـلاط: فذكرهـا ابـن الصَّـلاح فَقَـالَ: « فَمِنْهُـمْ مَـنْ خَلَـطَ لِاخْتِلاطِـهِ وَخَرَفِـهِ، وَمِنْهُـمْ مَـنْ خَلَـطَ لِذَهَـابِ بَصَـرِهِ، أَوْ لِغَيْـرِ ذَلِـكَ». [5]، وقـال السـخاوي: « إِمَّـا بِخَـرَفٍ أَوْ ضَـرَرٍ أَوْ مَـرَضٍ أَوْ عَـرَضٍ مِـنْ مَـوْتِ ابْـنٍ، وَسَـرِقَةِ مَـالٍ؛

كَالْمَسْعُودِيِّ، أَوْ ذَهَابِ كُتُبٍ كَابْنِ لَهِيعَةَ، أَوِ احْتِرَاقِهَا كَابْنِ الْمُلَقِّنِ».[6]

قَـدْ أَطْلَـقَ بَعْـضُ النقـاد المتقدميـن علـى بعـض الـرُّواة أنهـم «مُخَلَّطُـون»، وهـذا الوصـف بخـلاف «مُخْتَلِـط» بزيـادة التـاء، لأنَّ لفظـة «مُخَلِّـط» عنـد المحدثيـن تعنـي أنَّ الـراوي سـيء الحفظ لمـا يَـرْوِي، ولا يأتـي بهـا علـى الوجـه الصحيـح فتـرد مرويّاتـه كلهـا، بخـلاف المختلـط فإنَّـهُ يُقْبَـل مـن حديثـه مـا حـدث بـه قبـل الاختـلاط، ويـرد كل مـا حـدث بـه بعـد الاختـلاط، إلا مـا كان لـه متابعًـا عليـه مـن أحـد الثقـات.

قَـالَ ابـنُ الصَّـلاح: «وَالْحُكْـمُ فِيهِـمْ أَنَّـهُ يُقْبَـلُ حَدِيـثُ مَـنْ أُخِـذَ عَنْهُـمْ قَبْـلَ الاخْتِـلاطِ، وَلا يُقْبَـلُ

(1) أحمد بن فارس القزويني (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، 1399هـ - 1979م)، ج:2، ص: 208.

(2) محمد بن مكرم بن منظور الإفريقى (ت: 711هـ)، لسان العرب، د.ت، (بيروت: دار صادر، سنة 1414 هـ 1994- م)، ط3، ج:7، ص: 295.

(3) محمّد بن عبد الرزّاق الزَّبيدي (ت: 1205هـ)، تاج العروس، د.ت، (القاهرة: دار الهداية، د.ت) د.ط، ج:19، ص: 267.

(4) محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت: 902هـ)، فتح المغيث، تحقيق: على حسين على، (القاهرة: مكتبة السنة، سنة 1424هـ - 2003م)، ط1، ج:4، ص: 366.

(5) عثمان بن عبد الرحمن، أبوعمرو ابن الصلاح (ت: 643هـ)، معرفة أنواع علوم الحديث، تحقيق: نور الدين عتر، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1406هـ - 1986م) د.ط، ص: 392.

(6) السخاوي، فتح المغيث، ج:4، ص:366.

حَدِيثُ مَنْ أُخِذَ عَنْهُ بَعْدَ الاخْتِلاطِ، أَوْ أُشْكِلَ أَمْرُهُ فَلَمْ يُدْرَ هَلْ أُخِذَ عَنْهُ قَبْلَ الاخْتِلاطِ أَوْ بَعْدَهُ». [1]

قلتُ: كَلامُ ابن الصلاح رحمه الله قَدْ يُوهِم أنَّ مَرْوِيَّات المختلطين بَعْدَ الاخْتِلاطِ مردودة مُطلقًا، وبالتَّحقيق يَجِدُ المتتبع لمنهج نقاد الحديث وأئمة هذا الشأن، وكذا أصحاب التَّصَانِيف أنهم يقبلون مَرْوِيَّات الْمُخْتَلِط بَعْدَ الاخْتِلاطِ إذا تَابَعهُ عليه أحدٌ من الثقات، وليست مردودة على الإطلاق؛ لذا قَالَ ابنُ حِبَّان: «إنَّا لا نَعْتَمِدُ من حَدِيثِهم إلا مَا رَوَى عَنْهُم الثِّقَات من القُدَمَاء الذين نَعْلمُ أنَّهُم سَمِعُوا مِنْهُم قَبْلَ اخْتِلاطِهم، ومَا وافَقُوا الثِّقات فِي الرِّوَايات التي لا نَشُكُ في صِحتها وثبوتها من جِهَةٍ أُخْرَى؛ لأنَّ حُكْمُهُم وإنْ اخْتَلَطُوا في أواخر أعمارهم وحمل عنهم في اختلاطهم بعد تقدم عدالتهم حُكْم الثقة إذا أخطأ أن الواجب ترك خطئه إذا علم، والاحتجاج بما نَعْلمُ أنَّه لم يخطئ فيه، وكذلك حكم هؤلاء الاحتجاج بهم فيما وافقوا الثقات وما انفردوا مما روى عنهم القدماء من الثقات الذين كان سماعهم منهم قبل الاختلاط سواء». [2]

ومن ذلك أيضًا: مَا ذَكَرَهُ عَفَّانُ بْنُ مُسْلِمٍ الصَّفَّارُ قَالَ: « كَانَ يَحْيَى بنُ سَعِيْدٍ يَعترضُ عَلَى هَمَّام فِي كَثِيْرٍ مِنْ حَدِيْثِهِ، فَلَمَّا قَدِمَ مُعَاذُ بنُ هِشَام، نَظَرْنَا فِي كُتُبِهِ، فَوَجَدْنَاهُ يُوَافِقُ هَمَّاماً فِي كَثِيْرٍ مِمَّا كَانَ يَحْيَى يُنكِرُهُ، فَكَفَّ يَحْيَى بَعْدُ عَنْهُ. [3]

وقال الذَّهبي: «عَنْ يَحْيَى بْنِ مَعِينٍ أَنَّهُ قَالَ لِوَكِيعٍ: « تُحَدِّثُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي عَرُوبَةَ وَإِنَّمَا سَمِعْتَ مِنْهُ فِي الاخْتِلاطِ؟

فَقَالَ: « رَأَيْتَنِي حَدَّثْتُ عَنْهُ إلا بِحَدِيثٍ مُسْتَوٍ؟». [4]

وقد أَطْلَقَ بعضُ النقاد وَصْفَ الاختلاط على جماعةٍ من الرُّواة؛ إلا أنَّه عند التَّحقيق نجد أنَّه لا يَصِحُّ ذلك الوصف عليهم، وَلَمْ يُصِبْ مَنْ قَالَ به، ومثال ذلك: ما ذكره سَبطُ

(1) أبو عمرو ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص:392.

(2) محمد بن حبان، أبو حاتم البُستي (ت: 354هـ)، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: علاء الدين علي بن بلبان (ت: 739 هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408 هـ - 1988م)، ط1، ج:1، ص:161.

(3) عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، الرازي ابن أبي حاتم (ت: 327هـ)، الجرح والتعديل، تحقيق: مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1271 هـ - 1952م)، ط1، ج:9،ص: 108.

(4) محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: 748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405 هـ -) ط3، ج: 6، ص:470، وكذا في ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي (بيروت: دار المعرفة، 1382 هـ - 1963م) ط1،ج:2،ص: 152.

ابن العجمي عن أبي حاتم من أنَّ جَرِيْرَ بنَ عَبْدِ الحَمِيْدِ بنِ يَزِيْدَ الضَّبِّيّ تغير قبل موته وحجبه أولاده. (1)

قلتُ: التَّحقيق أنَّ مَنْ عُرِفَ بذلك هو جَرِيْر بْن حَازِم كما بينه الحافظ ابن حجر في ترجمة جَرِيْر بن عَبْدِالحَمِيْدِ، فقال: «وذكر صاحب الحافل عن أبي حاتم أنه تغير قبل موته بسنة فحجبه أولاده، وهذا ليس بمستقيم فإنَّ هذا إنما وقع لجَرِيْرِ ابْنِ حَازِمٍ فكأنَّهُ اشتبه على صاحب الحافل».(2)

وقد وقع ذلك لجماعة من الثقات منهم: حَفْص بن غِيَاثِ بنِ طَلْقِ بنِ مُعَاوِيَةَ النَّخَعِيّ، قَالَ أَبُو زُرْعَة: «سَاءَ حفظه بعدما اسْتُقْضِيَ، فَمَنْ كتبَ عَنْهُ مِنْ كِتَابِهِ، فَهُوَ صَالِحٌ.»(3)، لِذَا ذكره الحافظ العلائي في المختلطين (4)، وكذا فعل بُرْهَانُ الدين سبط ابن العجمي في الاغتباط (5)، وحقيقة الأمر أنَّ أبا زُرْعة لم يَقْصد وصف حَفْص بن غِيَاثٍ بالاختلاط؛ وإنِّما قصد سوء الحفظ، ولا يدخل في معنى الاختلاط المصطلح عليه، ويؤيد هذا قول الحافظ ابن حجر:« حَفْص بن غياث بن طلق النَّخعِيّ من الأَئِمَّة الأَثْبَات أجمعُوا على توثيقه والاحتجاج بِهِ إلا أَنَّهُ فِي الآخر سَاءَ حفظه فَمن سمع من كِتَابه أصح مِمَّن سمع من حفظه.» (6)؛ فوجب التَّحري والتحقيق عند دراسة المختلطين والتأكد من أمرين: الأول كون أنَّ الرَّاوي قد ثبت اختلاطه بدليلٍ قاطع، والثاني سماع الرُّواة منه وقت اختلاطه؛ وبذلك يتحقق الاختلاط، وأما مَنْ تغير تغيرًا يسيرًا لم تتأثر به مرويَّاته، أو لم يسمع منه أحد في مدة اختلاطه فإنه لا يضره؛ فمروياته مقبولة عند أهل الحديث.

(1) برهان الدين الحلبي إبراهيم بن محمد المشهور بسبط ابن العجمي (ت: 841هـ)، الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط، تحقيق: علاء الدين علي رضا، (القاهرة: دار الحديث، 1988م) ط1، ص 76.

(2) أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، تهذيب التهذيب، د.ح، (الهند: دائرة المعارف النظامية 1326هـ)، ج:2، ص:77.

(3) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج:7، ص:487.

(4) صلاح الدين خليل بن كيكلدي أبو سعيد العلائي (ت: 761هـ)، المختلطين، تحقيق: علاء الدين علي رضا، (القاهرة: دار الحديث، 1988م)، ط1، ص:24.

(5) سبط ابن العجمي بُرْهَانُ الدين، الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط، ص:94.

(6) ابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ), فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، ج:1، ص:398.

المبحث الثاني: أهمية دراسة علم الرّواة المختلطين والمؤلفات فيه

المطلب الأول: أهمية دراسة علم الرّواة المختلطين.

مَعْرِفةُ علم الرِّجال لها منزلة لا يخفى شرفها وعُلاها، ولا تحتجب عن ذوي العقول أَثَرها وَمَرْمَاها، فهي بمثابة العصب للجسد، وأرفعها بعد فهم كتاب الله المنزَّل، ومعرفة معاني حديث نبيه المرسل، إذ أنَّ علم الرِّجال يعرف به صحة الحديث، وبه تثبت قواعد الفقه وتستقر، وعنها يقوم الإجماع ويصدر القياس، وإنَّ معالم الخير ودلائل التوفيق تلوح لأهل العلم المشتغلين به، والمخلصين فيه راجين بذلك مرضاة الله عز وجل وحده.

ولا يشكُّ أحدٌ أنَّ دراسة الرُّواة المختلطين ومعرفة أزمان اختلاطهم، ومن سمع منهم قبل وبعد الاختلاط من أهم

مباحث علم الرِّجال، ويجب على المشتغل بعلم الحديث والرِّجال أَنْ يَعْرِفَ قسطًا وافرًا من هذا العلم، ليتأهل للإصابة في القول في علم الرِّجال، قال تعالى: « يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الأَلْبَابِ» [(1)]، قال أبو جعفر الطبري في تفسيره: « يعني بذلك جل ثناؤه: يؤتي الله سبحانه من يشاء من عباده الإصابة في القول والفعل، ومن يؤت الإصابة في ذلك منهم، فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» [(2)]. فيستقيم قوله وحُكْمه على الأحاديث النبوية.

المطلب الثاني: المؤلفات في الرّواة المختلطين.

قال الحافظ ابن الصلاح في مقدمته النَّوْع الثَّانِي وَالسِّتُّون: مَعْرِفَة مَنْ خَلَطَ فِي آخِرِ عُمْرِهِ مِنَ الثِّقَاتِ:«هَذَا فَنٌّ عَزِيزٌ مُهِمٌّ، لَمْ أَعْلَمْ أَحَدًا أَفْرَدَهُ بِالتَّصْنِيفِ وَاعْتَنَى بِهِ، مَعَ كَوْنِهِ حَقِيقًا بِذَلِكَ جِدًّا». [(3)]

قلتُ: قوله: « لَمْ أَعْلَمْ أَحَدًا أَفْرَدَهُ بِالتَّصْنِيفِ «، تعقبه الحافظ السخاوي فقال: «وَأَفْرَدَ لِلْمُخْتَلِطِينَ كِتَابًا الْحَافِظُ أَبُو بَكْرٍ

الْحَازِمِيُّ حَسْبَمَا ذَكَرَهُ فِي تَصْنِيفِهِ تُحْفَةِ الْمُسْتَفِيدِ، وَلَمْ يَقِفْ عَلَيْهِ ابْنُ الصَّلَاحِ ». [(4)]،

(1) سورة البقرة آية رقم 269.

(2) محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري (ت: 310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420 هـ)، ط1، ج:5، ص:576.

(3) أبو عمرو ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص:391.

(4) السخاوي، فتح المغيث، ج:4، ص:367.

ويؤيد ذلك أنَّ السيوطي رأى كتاب

أبي بكر الحازمي الذي أشار إليه الحافظ السخاوي، فقال: «قَدْ أَلَّفَ فِيهِ الْحَازِمِيُّ تَأْلِيفًا لَطِيفًا رَأَيْتُهُ».(1)

ولم يكتفي الحافظ تقى الدين أبو عمرو بن الصلاح (ت: 643هـ) بمجرد التنبيه على ذلك رحمه الله؛ بل ذكر في كتابه المعروف بالمقدمة سِتَّةَ عَشَرَ رجلاً ممن عُرِفَ عنهم الاختلاط (2)، وعلى إثر هذا التنبيه المبارك قام جماعة من أهل الحديث بإفراد تصانيف مفيدة في هذا العلم العزيز، منهم:

1. الحافظ صلاح الدين العلائي (ت: 761هـ) فيه جزءًا مختصرًا جدًا سماه: «المختلطين»، طبع في مكتبة الخانجي، القاهرة، سنة 1417هـ - 1996م.
2. برهان الدين أبو الوفا إبراهيم بن محمد المعروف بسبط ابن العجمي (ت: 841هـ)، «كتاب الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط»، طبع في دار الحديث، القاهرة، سنة 1988م.
3. أبو البركات بركات بن أحمد الخطيب، المعروف بابن الكيال (ت: 929هـ) كتاب «الكواكب النيرات، في معرفة من الرُّواة الثقات» على الكتب الستة، طبع في دار المأمون، بيروت، سنة 1981م
4. مرويّات المختلطين في الصحيحين، للدكتور جاسم محمد راشد العيساوي، رسالة الدكتوراه كلية الشريعة، جامعة بغداد سنة 2002م.
5. معجم المختلطين، للشيخ محمد بن طلعت، طبع في الرياض: دار أضواء السلف سنة 1425 هـ- 2005م.
6. اختلاط الرواة الثقات، دراسة تطبيقية على رواة الكتب الستة، رسالة الدكتوراه، للدكتور عبد الجبار سعيد، طبع في مكتبة الرشد، السعودية، سنة 1426 هـ.
7. الاختلاط عند المحدثين، للدكتور مختار نصيرة، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الجزائر، سنة 2008م.

(1) عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، (الرياض: دار طيبة، د.ت)، د.ط، ج:2، ص: 895.

(2) أبو عمرو ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص:392.

8. شبهة بعض المعاصرين حول الصحيحين برواياتهم للمختلطين والرد عليها، للدكتور أكرم محمد إبراهيم نمراوي، رسالة الدكتوراه من جامعة مالايا، كوالالمبور سنة 2013م.

9. فهرس أسماء من ذُكِر في كُتب المختلطين، للدكتور أبي مريم هشام محمد فتحي حامد، نشر في موقع ملتقى أهل الحديث والأثر، سنة 1428 هـ.

ثم تتابع النَّاسُ على الاهتمام بهذا الفن؛ فلم أجد بعد عناء وسبر وتدقيق أبحاثًا في هذا العلم إلى يومنا غير هذه، وهي تعتبر قليلة بالقياس لغيرها من علوم الحديث، فكان لابن الصلاح رحمه الله أجر كل ذلك الفَضْل فإنَّ الدَّالَّ عَلَى الخَيْرِ كَفَاعِلِهِ، وَالْفَضْلُ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ.

المبحث الثالث: الرّواة المختلطين من الثقات في سنن النسائي الصغرى

أخرج الإمامُ النسائي ما يقارب من خمسة آلاف وسبعمائة وأربعة وخمسين حديثًا بالمكرر والآثار؛ وذلك من رواية ابن الأحمر المشهورة وهي التي بين أيدي الناس اليوم، وقد بلغ عدد رواة هذه الأحاديث ستمائة وأربعة وأربعين راويًا في سننه الصغرى، منهم الرُّواة الثقات الذين وُصفوا بالتغير والاختلاط - على الصحيح - وبلغ عدد هؤلاء سبعةَ عشر راويًا على الصحيح، أي بنسبة ضئيلة بلغت اثنتين وستة من عشرة في المائة (2.6%) من مجموع رواة السنن الصغرى، مما يَدل على دقة وعناية النسائي بانتقاء الأحاديث في سننه الصغرى؛ ولا سيما مرويَّات المختلطين، وأن له منهجًا دقيقًا في إخراج مرويَّات أولئك المختلطين، ولقد قمت بعمل سبر لجميع الرُّواة الثقات الذين وُصفوا بالتغير والاختلاط في السنن الصغرى، والتحقق من ثبوت الاختلاط لديهم وهم:

1. إِسْمَاعِيْلُ بنُ عَيَّاشِ بنِ سُلَيْمٍ العَنْسِيُّ، (ت:182 هـ).[1]

2. حُصَيْنُ بنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَبُو الهُذَيْلِ السُّلَمِيُّ، الكُوْفِيُّ (ت:136هـ).[2]

3. سَعِيْدُ بنُ أَبِي عَرُوْبَةَ مِهْرَانَ العَدَوِيّ (ت: 157هـ).[3]

---

(1) سبط ابن العجمي، الاغتباط، ص: 56، وابن الكيال، الكواكب النيرات، ج:1، ص: 98.

(2) العلائي، المختلطين، ص:21، وسبط ابن العجمي، الاغتباط، ص:88، وابن الكيال، الكواكب النيرات، ج:1، ص: 126.

(3) العلائي، المختلطين، ص: 41، وسبط ابن العجمي، الاغتباط، ص: 139.

4. سَعِيْدُ بنُ إِيَاسٍ أَبُو مَسْعُوْدٍ الجُرَيْرِيُّ البَصْرِيُّ (ت: 144هـ). [1]

5. سِمَاكُ بنُ حَرْبِ بنِ أَوْسٍ الذُّهْلِيُّ البَكْرِيُّ، (ت:123 هـ). [2]

6. سُهَيْلُ بنُ أَبِي صَالِحٍ المَدَنِيُّ (ت: فى خلافة المنصور).[3]

7. شَرِيْكُ بنُ عَبْدِ اللهِ أَبُو عَبْدِ اللهِ النَّخَعِيُّ (ت: 178 هـ). [4]

8. عَبْدُ الرَّحْمَن بْن أَبِي الزِّنَادِ بن عَبْدِ اللهِ المَدَنِيّ (ت: 174 هـ). [5]

9. عَبْدُ الرَّحْمَنِ بنُ عَبْدِ اللهِ بنِ عُتْبَةَ المَسْعُوْدِيُّ (165 هـ). [6]

10. عَبْدُ الرَّزَّاقِ بنُ هَمَّامِ بنِ نَافِعٍ الحِمْيَرِيُّ (ت: 211 هـ). [7]

11. عبدُ اللَّه بْنِ سَلمة المُرَادِي الْكُوفِيّ (د.ت). [8]

12. عثمان بن الهيثم بن المنذر الأشج (220هـ). [9]

13. عَطَاءُ بنُ السَّائِبِ الثَّقَفِيُّ مَوْلاَهُم الكُوْفِيُّ (ت: 136 هـ). [10]

14. قَيْسُ بنُ أَبِي حَازِمٍ أَبُو عَبْدِ اللهِ البَجَلِيُّ (ت: بعد 90 هـ). [11]

15. هِشَامُ بنُ عَمَّارِ بنِ نُصَيْرِ بنِ مَيْسَرَةَ، أبو الوليد الدمشقى، (ت: 245 هـ). [12]

---

(1) العلائي، المختلطين، ص: 16، وسبط ابن العجمي، الاغتباط، ص: 127.

(2) العلائي، المختلطين، ص: 49، وسبط ابن العجمي، الاغتباط، ص: 159.

(3) العلائي، المختلطين، ص: 50، وسبط ابن العجمي، الاغتباط، ص: 164.

(4) ابن حجر، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، (دمشق: دار الرشيد، 1406هـ - 1986م)، ط1، ص: 266.

(5) ابن حجر، تقريب التهذيب، ص: 340، وابن الكيال، الكواكب النيرات، ج:1، ص: 477.

(6) العلائي، المختلطين، ص: 72، وسبط ابن العجمي، الاغتباط، ص: 205.

(7) العلائي، المختلطين، ص: 74، وسبط ابن العجمي، الاغتباط، ص: 212.

(8) العلائي، المختلطين، ص: 63، وابن الكيال، الكواكب النيرات، ج:1، ص: 479.

(9) سبط ابن العجمي، الاغتباط، ص: 239، وابن الكيال، الكواكب النيرات، ج:1،ص: 488.

(10) العلائي، المختلطين، ص: 82، سبط ابن العجمي، الاغتباط، ص: 241.

(11) العلائي، المختلطين، ص: 99، سبط ابن العجمي، الاغتباط، ص: 291.

(12) العلائي، المختلطين، ص: 126، سبط ابن العجمي، الاغتباط، ص: 364.

16. هِلالُ بْنُ خَباب العَبْدِى مَوْلاهُم، أَبُو العَلاء البَصْرِىَ (ت: 144 هـ). (1)

17. أَبُو بَكْرِ بنُ عَيَّاشِ بنِ سَالِمٍ الأَسَدِيُّ (ت: 194 هـ). (2)

وبعد البحث الشاق والتدقيق الحثيث تم حصر الرُّواة المختلطين من الثقات في السنن الصغرى للإمام النسائي، وهم الذين ثبت أنهم اختلطوا على الصحيح، وقد أثر الاختلاط في مرويّاتهم، وثبت سماع رواة الحديث منهم بعد الاختلاط، ثم قمت بعد ذلك بدراسة مرويَّات أولئك الرُّواة المخلطين لمعرفة طريقة النسائي في إخراج مروياتهم في سننه الصغرى؛ فنتج عن ذلك المبحث القادم وهو العمود الفقري لهذه الدراسة.

المبحث الرابع: طريقة الإمام النسائي في إخراج مَرْويّات المختلطين من الثقات

المطلب الأول: غَزَارة علم الإمام النسائي بالرّواة الثقات المختلطين ومرْويّاتهم.

من المعلوم لدى أهل العلم أنَّ النسائي من أئمة الحديث الجهابذة الْمُتَبَحِّرين في الصَّنعة الحديثية، فمن الشَّواهد القوية التي تدل على تمكنه ومعرفته بأصحاب الحديث والتَّمييز بينهم، وتحديد طبقاتهم وبُلدانهم، وأحوال الرّواة المختلطين، أقواله في رجال الحديث المبثوثة في كتب الرِّجال والسؤالات والعلل؛ كقوله مثلا:« أَبُو حَمْزَةَ هذا اسمه مُحَمَّدُ بْنُ مَيْمُونٍ مَرْوزِي لا بأس به إلا أنَّهُ كان ذهب بصره في آخر عمره، فمن كتب عنه قبل ذلك فحديثهم جيد». (3)

والمتتبع لمنهج النسائي في الكلام عن الرّجال يجد أنَّه غاية في الدقة والإتقان؛ فإنَّهُ قد يُضَعِّف الرَّاوي بشيخ معين، أو بروايةٍ معينة، أو بوقتٍ محدد مع إعطاء حُكْم دقيق، وبيان سبب الضَّعف، ويُضَافُ إلى ذلك عُمق معرفته بمرويَّات المختلطين كقولِه:« حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ فِي الْجُرَيْرِيِّ أَثْبَتُ مِنْ عِيسَى بْنِ يُونُسَ، لأَنَّ الْجُرَيْرِيَّ كَانَ قَدِ اخْتَلَطَ، وَسَمَاعُ حَمَّادِ ابْنِ سَلَمَةَ مِنْهُ قَدِيمٌ قَبْلَ أَنْ يَخْتَلِطَ». (4)

---

(1) العلائي، المختلطين، ص: 128، سبط ابن العجمي، الاغتباط، ص: 369.

(2) ابن حجر، تقريب التهذيب، ص: 624، سبط ابن العجمي، الاغتباط، ص: 382.

(3) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج:9، ص: 487، وصلاح الدين العلائي، المختلطين، ص:122.

(4) أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت: 303هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي (بيروت:مؤسسة الرسالة، 1421 هـ) ط1، ج:9، ص:124.

ومـن الشّـواهد كذلـك قولُـهُ: «وَابْـنُ عَجْـلانَ اخْتَلَطَـتْ عَلَيْـهِ أَحَادِيـثُ سَـعِيدٍ الْمَقْبُـرِيِّ، فمَـا رَوَاهُ سَـعِيدٌ عَـنْ أَبِيـهِ، عَـنْ أَبِـي هُرَيْـرَةَ، وَسَـعِيدٌ، عَـنْ أَخِيـهِ، عَـنْ أَبِـي هُرَيْـرَةَ، وَغَيْرُهُمَـا مِـنْ مَشَـايِخِ سَـعِيدٍ، فَجَعَلَهَـا ابْـنُ عَجْـلانَ كُلَّهَـا عَـنْ سَـعِيدٍ عَـنْ أَبِـي هُرَيْـرَةَ، وَابْـنُ عَجْـلانَ ثِقَـةٌ وَاللهُ أَعْلَـمُ». [1]

المطلـب الثانـي: الطريقـة التـي كان يسـلكها النسـائي فـي إخـراج مَرْويـات المختلطيـن مـن الثقـات:

مَـنْ تتبـع طريقـة الإمـام النسـائي فـي إخـراج مَرْويّـات الثقـات الذيـن وصفهـم النقـاد بالاختـلاط، يجـد أنَّـهُ لـم يتخـذ طريقـة موحـدة مـع جميـع المرويَّـات بـل يتعامـل مـع مرويَّـات الـرَّاوي المختلـط حسـب القرائـن والشـواهد والأدلـة التـي اقترنـت بمرويَّـات المختلـط، فلـم يكـن لـه ترتيـب معيـن يتبعـه فـي إخـراج مَرْويَّـات المختلطيـن؛ فهـو أحيانـا يُقـرن مـع الـرَّاوي المختلـط الـذي لـم يُعلـم أسُـمِعَ منـه قبـل أو بعـد الاختـلاط راوٍ آخـر لتقويـة الرِّوايـة، وأحيانًـا أخـرى يأتـي بمتابعـة للـرَّواي الـذي سَـمِعَ مـن المختلـط بعـد الاختـلاط بـراوٍ آخـر سـمع منـه قبـل الاختـلاط، وأحيانـا أخـرى يأتـي بشـاهد للحديـث ليُبَرهـن أن هـذه الرِّوايـة ثابتـة عمومًـا ومشـهورة عنـد أهـل الحديـث، وأحيانـا أخـرى يسـتند بالقرائـن التـي تـدل علـى صحـة الرِّوايـة، مثـل: روايـة الأئمـة الأثبـات عـن المختلـط كروايـة مالـك بـن أنـس عَـنْ سَـعِيدِ بْـنِ أَبِـي سَـعِيدٍ الْمَقْبُـرِيِّ، وهـي داخلـةٌ فـي قرينـة « أنَّ روايـة الكبـار مـن أصحـاب المختلـط محمولـة علـى الصحـة»، وغيـر ذلـك مـن القرائـن والمرجحـات التـي تقتـرن بمرْويَّـات المختلطيـن، وبعـد الفحـص والتتبـع والسـبر لمرويَّـات المختلطيـن فـي سـنن النسـائي الصغـرى يظهـر للباحـث طريقتـه فـي إخـراج مرويّـات الثقـات المختلطيـن، وهـي علـى أربعـة أقسـام:

القسـم الأول: مَـنْ ثبـت أنـه اختلـط مـن الثقـات ولا يُعْلَـم أنَّ أحـدًا رَوَى عَنْـهُ وقـت الاختـلاط، أو أنَّ دعـوى الاختـلاط لـم تثبـت عليـه؛ فطريقَتُـهُ فيهـم إخـراج مروياتهـم بـلا قيـد كأَبَان بـن صَمْعَةَ الأَنْصَـارِيّ البَصْـرِيّ، فإنَّـه إنّمـا اختلـط فـي آخـر عمـره ولـم تتأثـر مرويّاتـه بهـذا الاختـلاط؛ كمـا ذكـر ذلـك ابـن عـدي الجرجانـي (ت: 365هــ) فـي الكامـل فقـال: «وأبـان بْـن صمعـة لَـهُ مـن الروايـات قليـل، وإنَّمـا عيـب عَلَيْـهِ اختلاطـه لمـا كبـر ولـم ينسـب إلـى الضعـف لأن مقـدار مـا يرويـه مسـتقيم، وقـد روى عنـه البصريـون مثـل: سـهل بْـن يوسـف، وَمُحمـد بْـن أَبِـي عـدي، وأَبُـو عاصـم وغيرهـم بأحاديـث، وكلهـا مسـتقيمة غيـر منكـرة».[2]، و كـذا جَرِيْـر بـنِ حَـازِمِ بـنِ زَيْـدِ بـنِ شُـجَاعٍ الأَزْدِيُّ، فإنـه قـد اختلـط ولكـن حجبـه أولاده فلـم تكـن لـه روايـة بعـد الاختـلاط؛

(1) المصدر السابق، ج:9، ص:40، بعد حديث رقم 9840.

(2) عبد الله بن عدي بن مبارك بن الجرجاني، أبو أحمد (ت: 365هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، (بيروت: الكتب العلمية، 1418هـ) ط1، ج: 2، ص: 73 - 74.

ذكر ذلك الذهبي عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بنِ مَهْدِيٍّ، فقَالَ: « اخْتُلِطَ جَرِيْرُ بنُ حَازِم، وَكَانَ لَهُ أَوْلاَدٌ أَصْحَابُ حَدِيْثٍ، فَلَمَّا أَحسُّوا ذَلِكَ مِنْهُ، حَجَبُوْهُ، فَلَمْ يَسْمَعْ مِنْهُ أَحَدٌ فِي حَالِ اخْتِلاَطِهِ شَيْئاً».[1]، وغيرهما، وهذا القسم ليس من مهمات هذا البحث كما بينتُ سالفًا.

القسم الثاني: إذا ثبت عن الرَّاوي أنه اختلط وهو من الثقات، وسمع منه جماعة من الرّواة، وعُرف مَنْ سمع منه قبل الاختلاط أو بعده، فطريقته في إخراج مَرْويَّات هؤلاء انتقاء ما حَدَّثوا به قبل الاختلاط، وترك المرْويَّات التي سُمِعَتْ من المختلط بعد الاختلاط، إلا ما كان له متابعًا يؤيده، أو شاهدًا يقويه؛ فيخرج رواية الرَّاوي الذي سمع من المختلط بعد الاختلاط ويؤيد صحة ما رواه بمتابعة له من راوٍ سمع منه قبل الاختلاط؛ ليثبت أنّ هذا القدر صحيح من رواية الرَّاوي الذي سمع من شيخه بعد الاختلاط، أو يستند لقرائن أو مرجحات قوية دلت على صحة الرّواية وعدم الخطأ فيها من المختلط، وله في ذلك ثلاث حالات:

الحالة الأولى: إذا ثبت سماع الرَّاوي من شيخه المختلط بعد الاختلاط فطريقة النسائي أنَّه لا يُخرج مَرْويَّات هذا الرَّاوي إلا نادرًا، ولقد تتبعتُ وسَبرتُ مرويات جماعة ممن أخرج لهم النسائي في سننه الصغرى، ووصفهم النقاد بالاختلاط؛ مثل سعيد بن أبي عروبة، وسعيد بن إياس الجريري وغيرهما؛ فعلى سبيل المثال لم يخرج لسعيد بن إياس الجريري إلا ممن ثبت سماعه قديمًا قبل الاختلاط في الغالب؛ كما ذكرهم أبو عبيدة الآجري في سؤالاته لأبي داود السِّجِسْتاني (ت: 275هـ): فقال:«أرواهم عَن الْجُرَيْرِيِّ إِسْمَاعِيل بْن عُلَيَّة وكل من أدرك أيوب – يعني السَّخْتِيَانِيَّ - فسماعه من الْجُرَيْرِيِّ جيد».[2]، وقد ذكرهم الحافظ ابن حجر فقال: «إنما الصحيح عنه حماد بن سلمة، والثوري، وشعبة، وابن علية، وعبد الأعلى من أصحهم سماعًا منه قبل أن يختلط بثمان سنين»..[3]، وإذا أخرج لمن ثبت سماعه من الراوي المختلط بعد الاختلاط؛ كما أخرج لسعيد الجريري من طريق عبد الله بن المبارك حديثًا واحدًا في كِتَابِ الْمَسَاجِدِ؛ فقال: أَخْبَرَنَا سُوَيْدُ ابْنُ نَصْرٍ قَالَ: أَنْبَأَنَا عَبْدُ اللَّهِ - يعني ابن المبارك-، عَنْ سَعِيدٍ الْجُرَيْرِيِّ، عَنْ أَبِي الْعَلَاءِ بْنِ الشِّخِّيرِ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: «رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَنَخَّعَ فَدَلَكَهُ بِرِجْلِهِ الْيُسْرَى».[4]، فلمتابعة يَزيد بن

(1) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج:7، ص: 101.

(2) سليمان بن الأشعث بن إسحاق السِّجِسْتاني (ت: 275هـ)، سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل، تحقيق: محمد علي قاسم العمري، (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، سنة 1403هـ) ط1، (ص: 303).

(3) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج: 4، ص: 7.

(4) النسائي، السنن الصغرى، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406هـ - 1986م)،ط2، كتاب المساجد، باب بِأَيِّ الرِّجْلَيْنِ يَدْلُكُ بُصَاقَهُ، ج: 2، ص: 52، حديث رقم: 727 .

زُرَيْع، عَنِ الْجُرَيْرِيِّ، عَنْ أَبِي الْعَلَاءِ يَزِيدَ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ الشِّخِّيرِ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ «صَلَّى مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَتَنَخَّعَ فَدَلَكَهَا بِنَعْلِهِ الْيُسْرَى» أخرجها مسلم في صحيحه [(1)]، ويَزِيد بْن زُرَيْعٍ ممن أدرك أيوبَ السَّخْتِيَانِيَّ؛ فثبت الحديث.

وخلاصة ذلك: أنَّه في هذه الحالة إما يذكر متابعة لنفس الرَّاوي من راوٍ ثبت سمعه من المختلط قبل الاختلاط حتى يُبين أن هذه الرّواية تعتبر من السماع قبل الاختلاط، أو أنّه لا يخرج حديثًا من طريقه إلا ما كان معروفًا مشهورًا بروايات الثقات المقبولة عند أهل الحديث.

الحالة الثانية: إذا ثبت اختلاط الرّاوي ولم تتميز مرويَّاته فكان منها الصحيح المعروف والخطأ المنكر، أخرج النسائي حديث المختلط الصحيح المعروف عند أهل الحديث، ومثال ذلك: عبدُ اللَّه بْنِ سَلمة المُرَادِي الْكُوفِيّ، قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: « حَدثنِي أبي قَالَ حَدثنَا أَبُو دَاوُد قَالَ أخبرنَا شُعْبَة عَن عَمْرو بن مرّة قَالَ كَانَ عبد الله بن سَلَمَة قد كبر فَكَانَ يحدثنا فتعرف وتنكر». [(2)]، أخرج له النسائي في السنن الصغرى حديثين كلاهما من طريق شعبة بن الورد العتكي وهو إمام كان ينتقي الرجال والمرويّات بدقة.

الحديث الأول: قال: أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ قَالَ: أَنْبَأَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ سَلِمَةَ قَالَ: أَتَيْتُ عَلِيًّا أَنَا وَرَجُلَانِ فَقَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْرُجُ مِنَ الْخَلَاءِ فَيَقْرَأُ الْقُرْآنَ، وَيَأْكُلُ مَعَنَا اللَّحْمَ، وَلَمْ يَكُنْ يَحْجُبُهُ عَنِ الْقُرْآنِ شَيْءٌ لَيْسَ الْجَنَابَةَ» [(3)].

وأخرج أيضا متابعة من طريق: الْأَعْمَشُ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَمَةَ، عَنْ عَلِيٍّ الحديث نفسه. [(4)].

الحديث الثاني: قال: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ، عَنِ ابْنِ إِدْرِيسَ قَالَ: أَنْبَأَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلِمَةَ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ قَالَ: قَالَ يَهُودِيٌّ لِصَاحِبِهِ: اذْهَبْ بِنَا إِلَى هَذَا النَّبِيِّ، قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ: لَا تَقُلْ نَبِيٌّ، لَوْ سَمِعَكَ كَانَ لَهُ أَرْبَعَةُ أَعْيُنٍ، فَأَتَيَا

(1) مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري (ت: 261هـ)، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، د.ط، كِتَابُ الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةَ، بَابُ النَّهْيَ عَنِ الْبُصَاقِ فِي الْمَسْجِدِ، ج: 1، ص: 390، برقم: 554.

(2) أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، (الرياض: دار الخاني، 1422 هـ - 2001م)، ط2، ج: 2، ص: 147.

(3) النسائي، السنن الصغرى، كتاب الطهارة، باب حَجْبِ الْجُنُبِ مِنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ، ج: 1، ص: 144، حديث رقم: 265.

(4) المصدر السابق، كتاب الطهارة، باب حَجْبِ الْجُنُبِ مِنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ، ج: 1، ص: 144، حديث رقم: 266.

رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسَأَلَاهُ عَنْ تِسْعِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ، فَقَالَ لَهُمْ: «لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا، وَلَا تَسْرِقُوا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَلَا تَمْشُوا بِبَرِيءٍ إِلَى ذِي سُلْطَانٍ، وَلَا تَسْحَرُوا، وَلَا تَأْكُلُوا الرِّبَا، وَلَا تَقْذِفُوا الْمُحْصَنَةَ، وَلَا تَوَلَّوْا يَوْمَ الزَّحْفِ، وَعَلَيْكُمْ خَاصَّةً يَهُودُ أَنْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ» فَقَبَّلُوا يَدَيْهِ وَرِجْلَيْهِ، وَقَالُوا: نَشْهَدُ أَنَّكَ نَبِيٌّ، قَالَ: «فَمَا يَمْنَعُكُمْ أَنْ تَتَّبِعُونِي؟» قَالُوا: إِنَّ دَاوُدَ دَعَا بِأَنْ لَا يَزَالَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ نَبِيٌّ، وَإِنَّا نَخَافُ إِنِ اتَّبَعْنَاكَ أَنْ تَقْتُلَنَا يَهُودُ». [1]، وهي أحاديث ثابتة بشواهد ومتابعات عند أهل العلم. حتى قال شعبة في الحديث الأول: « هذا الحديث ثلث رأس مالي». [2]

الحالة الثالثة: إذا أورد النسائي مرويَّات بعض من رُمِي بالاختلاط، وكان الرَّاوي عنه قد سمع منه بعد الاختلاط فسكت عنها ولم يُعِلّها، أو لم يأتي براوٍ ثبت سماعه منه قبل الاختلاط، أو لم يأتي بشواهد أخرى تؤيد ثبات الخبر عموما وترجح صحته عنده، أو لم يقرن معه أحد من الرُّواة الثقات، فأعلم أنّه اسْتندَ إلى قرائن دقيقة عَلِمَها، وثبت عنده صحة الحديث من أجلها، وهذه القرائن يمكن إدراكها بسبر مرويَّات الرَّاوي المختلط ومعرفة جميع ملابسات الرّواية ومكانها وزمانها، والرَّاوي عن المختلط إذا كان من الأثبات المحققين عارفين بمواطن العلل كشعبة بن الحجاج، ومالك بن أنس، وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهم، وهذه تعتبر نماذج للقرائن عند أهل الحديث؛ وإلا فهي كثيرة ومتنوعة وهي التي أطلق عليها النقاد في حديثهم عن العلل «كأنها كهانة»؛ وذلك لأنّ كثيرًا من الناس لا يتفطنون لهذه القرائن والمرجحات عند أهل الحديث، وقد ذكر الْمُعَلِّمِي في التَّنْكِيل نموذجًا يؤيد ما ذهبنا إليه في ترجمة حجاج بن محمد [3] فقال:

«وسُكوت الحفاظ الأيقاظ كابن معين، وأحمد، وأبي خيثمة، وكلهم بغداديون عن نقل اختلاط حجاج، وبيان تاريخه، وبَيَان مَنْ سَمِعَ منه فيه مع إطلاقهم توثيق حجاج، وتوثيق كثيرين ممن روى عن حجاج يدل حتما على أحد أمرين: إما أن لا يكون حجاج اختلط، وإنما تغير تغيراً يسيراً لا يضر، وإما أن لا يكون سمع منه أحد في مدة اختلاطه». [4]

أو أنَّ الأحاديث التي سكت عنها هي في فضائل الأعمال وغيرها، قال النووي:« أَنَّهُمْ

(1) النسائي، السنن الصغرى، كِتَابُ تَحْرِيمِ الدَّمِ، باب السِّحْرُ، ج: 7، ص: 111، حديث رقم: 4078.

(2) الذهبي، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي،(بيروت: دار المعرفة 1382هـ - 1963م)، ط1، ج: 2، ص: 431.

(3) هو حَجَّاجُ بنُ مُحَمَّدٍ أَبُو مُحَمَّدٍ المَصِّيْصِيُّ، وثقه جماعة منهم: مسلمة بن قاسم، وابن قانع، والعجلي، انظر: علاء الدين مغلطاي بن قليج المصري، (ت: 762هـ)، إكمال تهذيب الكمال، تحقيق: عادل بن محمد - أسامة بن إبراهيم، (القاهرة: الفاروق الحديثة 1422 هـ - 2001م)، ط1، ج: 3، ص:401.

(4) عبد الرَّحمن بن يَحْيَى بن الْمُعَلِّمِي اليَمَانِي (ت: 1386هـ)، التَّنْكِيل، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1406 هـ)، د.ت، ج:1، ص: 435 - 436.

قَدْ يَرْوُونَ عَنْهُمْ أَحَادِيثَ التَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيبِ وَفَضَائِلِ الْأَعْمَالِ وَالْقَصَصِ وَأَحَادِيثَ الزُّهْدِ وَمَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَتَعَلَّقُ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَسَائِرِ الْأَحْكَامِ وَهَذَا الضَّرْبُ مِنَ الْحَدِيثِ يَجُوزُ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَغَيْرِهِمُ التَّسَاهُلُ فِيهِ وَرِوَايَةُ مَا سِوَى الْمَوْضُوعِ مِنْهُ وَالْعَمَلُ بِهِ لِأَنَّ أُصُولَ ذَلِكَ صَحِيحَةٌ مُقَرَّرَةٌ».[1]

القسم الثالث: إذا كان الرَّاوي عن شيخه المختلط لم يُعلم أَسَمِعَ منه قبل أو بعد الاختلاط فهو يأتي بروايته مطلقا إذا كان الحديث مشهورًا ثابتًا عند أهل الحديث، أو أنّه يلحق الرِّواية بمتابعةٍ أو شاهد من نفس الحديث يدل على صحة هذه الرِّواية؛ كما فعل مع عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِدْرِيسَ الرَّاوي عن حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمَنِ - وهو قد اختلط على الصحيح-، ولا يُعلم أسمع عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِدْرِيسَ منه قبل الاختلاط أو بعده، فأخرج له النسائي حديث عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ رضى الله عنه وفيه أنه قَالَ: «فَإِنِّي أَنْشُدُكُمْ بِاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، أَتَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ: «مَنْ يَبْتَاعُ مِرْبَدَ بَنِي فُلَانٍ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ» ...، إلي قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ جَهَّزَ هَؤُلاءِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ؟» - يَعْنِي جَيْشَ الْعُسْرَةِ – فَجَهَّزْتُهُمْ حَتَّى مَا يَفْقِدُونَ عِقَالا وَلا خِطَامًا، قَالُوا: اللَّهُمَّ نَعَمْ، قَالَ: اللَّهُمَّ اشْهَدْ، اللَّهُمَّ اشْهَدْ» الحديث».[2]، ثم أورد بعد نفس الحديث متابعة سُلَيْمَان بن طرخان له في حديث حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمَنِ فقال: « أَنْبَأَنَا الْمُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي،

يُحَدِّثُ، عَنْ حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ:««خَرَجْنَا حُجَّاجًا فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ... الحديث»»»[3]، وسبب إيراد هذه المتابعة لعَبْداللَّهِ بْنِ إِدْرِيسَ أَنَّ سُلَيْمَان بن طرخان أبا المعتمر ممن ثبت سماعه من حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمَنِ قديمًا قبل الاختلاط، ليثبت أنَّ هذا القدر صحيح من رواية من لم يُعلم سماعه قبل أو بعد الاختلاط.

القسم الرابع: مَنْ اشْتُهر باختلاطه ولم يتميز حديثه فحصل الاضطراب في مروياته، وتركه أهل الحديث من أجل ذلك؛ كعَبْدِ اللهِ بنِ لَهِيْعَةَ بنِ عُقْبَةَ الحَضْرَمِيّ (ت:174 هـ)، ولَيْث بن أَبِي سُلَيْم الكُوْفِيّ (ت: 148 هـ) وغيرهما؛ فلم يخرج النسائي لأحد من هؤلاء في السنن الصغرى (المجتبى)، وربما أخرج لبعضهم مقرونا بغيره، وبعد معرفة هذا يتبين لك أنَّ طريقة النسائي في إخراج مرويات المختلطين كانت بدقة وعناية فائقة وفق منهج قائم على الانتقاء الدقيق.

وخلاصة ذلك: أنّ طريقته في إخراج مرويات الثقات الذين اختلطوا، ترك كل ما

---

(1) محيي الدين يحيى بن شرف أبو زكريا النووي (ت: 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم، د.ح، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392 هـ)، ط2، المقدمة، ج:1، ص: 125.

(2) النسائي، السنن الصغرى،، كِتَاب الْأَحْبَاسِ، بَاب: وَقْفِ الْمَسَاجِدِ، ج: 6،ص:234، حديث رقم 3606.

(3) المصدر السابق، كِتَاب الْأَحْبَاسِ، بَاب: وَقْفِ الْمَسَاجِدِ، ج: 6، ص: 234، حديث رقم: 3606 .

ثبت أنَّ الرَّاوي غلط فيه، والاحتجاج بما عُلِمَ أنه لم يُخْطِئ فيه، وقبول مروياتهم إذا وافقوا الثقات الأثبات فيها، قال الحافظ ابن حجر: « وبِهَذَا التَّقرير يتبينُ عِظَمُ موقع كلام الأئمة المتقدمين وشدةُ فَحْصِهم وقوةُ بَحْثِهم وصِحَّةُ نَظَرِهم وتَقَدُّمِهم بمَا يُوجِبُ المَصيرَ إلى تقليدهم في ذلك والتسليم لهم ».[1]

نموذج دراسة مَرْويَّات المختلطين من الثقات

- **حُصَيْنُ بنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَبُو الهُذَيْلِ السُّلَمِيُّ، الكُوْفِيُّ (136 هـ).**[2]

هو من صغار التابعين ثقة، أخرج له الستة في مصنفاتهم، قَالَ عَبْدُ اللهِ بن أَحْمَدَ بنِ حَنْبَلٍ: «سَمِعتُ أَبِي يَقُولُ: «حُصَيْنُ بنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَبُو الْهُذيْل السِّلميّ: الثِّقَةُ، المَأمُوْنُ، مِنْ كِبَارِ أَصْحَابِ الحَدِيْثِ». [3]، وَقَالَ يَحْيَى بنُ مَعِيْنٍ: ثِقَةٌ. وَقَالَ أَحْمَدُ العِجْلِيُّ: كُوْفِيٌّ، ثِقَةٌ، ثَبْتٌ فِي الحَدِيْثِ».[4]

وقال الذَّهبي: «ثقة حجة» [5]، وقد ذكر الخطيبُ البَغْدَاديُّ في المتفق والمفترق [6]، ثلاثة رُواة ممن تسموا بحُصَيْنِ بنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ غير أَبِي الهُذَيْلِ السُّلَمِيّ هذا؛ وتبعه جماعة من أهل الحديث منهم: الذَّهبي في سير أعلام النبلاء [7]، وابن حجر في التهذيب [8]، وميزوا بينهم، والثلاثة الآخرون هم:

1. حُصَيْنُ بنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الجُعْفِيُّ الكُوْفِيُّ.
2. حُصَيْنُ بنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الحَارِثِيُّ الكُوْفِيُّ.
3. حُصَيْنُ بنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ النَّخَعِيُّ الكُوْفِيُّ.

(1) ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، (المدينة النورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية،، 1404 هـ - 1984م)، ط1، ج:2، ص: 726.

(2) انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج:2،ص:381، والعلائي، المختلطين ص:21، وسبط ابن العجمي الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط ص:88، وابن الكيال، الكواكب النيرات ج:1، ص:126.

(3) أَحْمَدَ بنِ حَنْبَلٍ الشيباني، العلل ومعرفة الرجال، ج:1، ص:235.

(4) ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج:2، ص:383.

(5) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج:5، ص:422.

(6) أحمد بن علي بن ثابت، أبو بكر الخطيب البغدادي (ت: 463هـ)، المتفق والمفترق، تحقيق:د.محمد صادق آيدن الحامدي، (دمشق: دار القادري، 1417 هـ - 1997م)، ط1، ج:1،ص:693.

(7) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج:5، ص: 424.

(8) ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج:2، ص: 383.

قَالَ ابنُ حِبَّانٍ: « هَؤُلاءِ الثَّلاثَة من أهل الْكُوفَة وَقد رووا ثَلاثتهمْ عَن الشّعبيّ، ورَوَى عَنْهُم أهل الْكُوفَة، وَرُبمَا يتَوَهَّم المتوهم أَنهم وَاحِد وَلَيْسَ كَذَلِك».[1]

من روى عنهم في النسائي: أَبي إِسْحَاقَ السَّبِيْعِيّ عَمْرُو بن عَبْدِ اللهِ،، وذَرِّ بنِ عَبْدِ اللهِ بنِ زُرَارَةَ الهَمْدَانِيّ، وعُمَرَ بْنِ جَاوَانَ، وعُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُتْبَةَ، ومُسْلِمِ بْنِ صُبَيْحٍ، وعَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ، وحَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، والْمُسَيَّبِ بْنِ رَافِعٍ، و عَامِرُ بْنُ شَرَاحِيْلَ الشَّعْبِيِّ، ومُجَاهِد بن جَبْرٍ، وكَثِيرِ بْنِ مُدْرِكٍ، وزَيْدِ بْنِ وَهْبٍ، وهِلَالُ بْنُ يِسَافٍ.

من رووا عنه في سنن النسائي: مُحَمَّد بن عبد الرَّحْمَن الطفَاوِي أَبُو المنذر البَصْرِيّ، والأَعْمَشِ سُلَيْمَانَ بنِ مِهْرَانَ، وحُصَيْنِ بْنِ نُمَيْرٍ، وعَبْدِ اللهِ بْنِ إِدْرِيسَ، سُلَيْمَانَ بنِ طَرْخَانَ التَّيْمِيّ، وإِسْمَاعِيْل بن زَكَرِيَّا، وعَبْثَرُ بْنُ الْقَاسِمِ، وسُفْيَانُ الثَّورِيَ، وشُعْبَة بن الحَجَّاج، وزَائِدَة، ابن قُدَامَةَ، وخَالِد الوَاسِطِيّ، أَبُو الْأَحْوَصِ سَلَّامُ بْنُ سُلَيْمٍ، هُشَيْم بن بشيرالسَّلَمِيّ.

من ذكر أنه اختلط: قَالَ ابنُ الصَّلاح في مقدمته: «مِمَّنِ اخْتَلَطَ وَتَغَيَّرَ، ذَكَرَهُ النَّسَائِيُّ وَغَيْرُهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ».[2]، وقَالَ ابنُ حَجَر في التهذيب: «قَالَ النسائي تغير، وذَكَرَهُ العقيلي ولم يذكر إلا قول يزيد بن هارون أنه نسي، وقَالَ الحسنُ الحلواني عن يزيد بن هارون: «اختلط». [3]، وقال الحافظ العلائي في ترجمته: « أحد الأعلام المتفق عليهم، روى الحسن الحُلْوَاني عن يزيد بن هارون أنه اختلط بآخرة، وأنكر ذلك ابن المديني، فهو من القسم الأول أيضا».[4]

قلتُ: بالتحقيق وُجِد أنَّ حُصَيْنَ بنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَبا الهُذَيْلِ السُّلَمِيّ، ممن تأثر بالاختلاط وليس من القسم الأول كما قرر الحافظ العلائي؛ لأنَّ النسائي قد جزم أنه تغير، وكذا قول يزيد بن هارون، وأما إنكار ابن المديني لذلك فلا ينفي كون أنه اختلط؛ فإن المثبت عنده زيادة علم؛ فهو حجة على من ليس عنده إلا مجرد النفي، وهو المقرر عند أهل الفن.

من سمع منه قبل أو بعد الاختلاط:

الذين رووا عنه قبل اختلاطه: ذكر الحافظ العراقي أنه قد سمع منه قديمًا قبل أنْ يتغير جماعة منهم: سُلَيْمَان بن طرخان أبو المعتمر التَّيْمِيّ، وَسُلَيْمَان الأَعْمَش، وَشُعْبَة بن

(1) محمد بن حِبَّانٍ بن أحمد، أبو حاتم البُستي (ت: 354هـ)، الثقات، بإشراف: د. محمد عبد المعيد خان، (حيدر آباد الدكن الهند: دائرة المعارف العثمانية الطبعة الأولى، 1393 هـ)، ط1، ج:6،ص: 211.

(2) عثمان بن عبد الرحمن، المعروف بأبي عمر ابن الصلاح، (ت: 643هـ)، علوم الحديث المعروف بالمقدمة، تحقيق: د.نور الدين عتر (بيروت: الفكر المعاصر، 1406هـ - 1986م)، د. ط، ص:395.

(3) ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج:2، ص: 383.

(4) العلائي، المختلطين، ص 21.

الحجاج، وَسُفيان الثَّوْري [1]، وذكر الحافظ في مقدمة فتح الباري جماعة ممن سمعوا منه قبل التغير وهم: شُعْبَة بن الحجاج، وَسُفيان الثَّوْري، وزائدة، وهُشَيم، وخَالِد الوَاسِطِيّ.[2]

الذين رووا عنه بعد اختلاطه: ذكر الحافظ ابن حجر في مقدمة فتح الباري جماعة ممن روى عن حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بعد الاختلاط فقال هم:« أبي عوَانَة، وَأبي بكر بن عَيَّاش، وَأبي كُدَيْنَة، و حُصَيْنِ بن نُمَيْر، وَسليمَان بن كثير الْعَبْدِيّ، وَأبي زبيد عَبْثَر بن الْقَاسِم، وَعبد الْعَزِيز الْعمي، وَعبد الْعَزِيز بن مُسلم، وَمُحَمّد بن فُضَيْل».[3]

مروياته: أخرج النسائيّ في السنن الصغرى لحُصَيْنِ بنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ تِسْعَةَ عَشَرَ حَديثا سوف ندرس بعضًا منها على سبيل المثال: الحديث الأول: قال النسائي:« أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: حَدَّثَنَا حُصَيْنُ بْنُ عَبْدِالرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ ضَمْرَةَ قَالَ: سَأَلْتُ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عَنْ صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي النَّهَارِ قَبْلَ الْمَكْتُوبَةِ قَالَ: مَنْ يُطِيقُ ذَلِكَ؟ ثُمَّ أَخْبَرَنَا قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي حِينَ تَزِيغُ الشَّمْسُ رَكْعَتَيْنِ، وَقَبْلَ نِصْفِ النَّهَارِ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ يَجْعَلُ التَّسْلِيمَ فِي آخِرِهِ»».[4] قلت: رواية مُحَمَّد بْن عَبْدِ الرَّحْمَنِ، وهو أَبُو الْمُنْذر الطفَاوِي الْبَصْرِيّ من رجال البخاري [5]، عن حُصَيْن بْن عَبْدِالرَّحْمَنِ تعتبر مقبوله؛ فهو ممن لم يثبت سماعه من حُصَيْن بْن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بعد الاختلاط ؛ ولأَنَّ مروياته مستقيمة ولم تخالف مرويَّات الثقات، والحديث ثابت في السنن والمسانيد، ومشهور عند أهل العلم، وقد تابع شعبة بن الحجاج حُصَيْنُ ابْنُ عَبْدِالرَّحْمَنِ في حديث عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عند الترمذي من طريق وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ ضَمْرَةَ، قَالَ: سَأَلْنَا عَلِيًّا عَنْ صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ النَّهَارِ؟ فَقَالَ: إِنَّكُمْ لَا تُطِيقُونَ ذَاكَ ... الحديث نحوه.[6]

---

(1) عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر العراقي (ت: 806هـ)، التقييد والإيضاح، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، (المدينة المنورة، المكتبة السلفية، 1389هـ - 1969م)، ط1، ص:458.

(2) أحمد بن حجر، هدي الساري مقدمة فتح الباري، ج:1، ص:398.

(3) المصدر السابق، ج:1،ص:398.

(4) النسائي، السنن الصغرى، كِتَابُ الْإِمَامَةِ، باب الصَّلَاةُ قَبْلَ الْعَصْرِ ج:2،ص:120، حديث رقم 875.

(5) أحمد بن محمد بن الحسين، أبو نصر الكلاباذي (ت: 398هـ)، الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد، تحقيق: عبد الله الليثي، (بيروت: دار المعرفة، 1407هـ - 1987م)، ط1، ج:2، ص: 663.

(6) محمد بن عيسى بن سَوْرة الترمذي، أبو عيسى (ت: 279هـ)، السنن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1395 هـ - 1975 م)، ط2، كتاب أَبْوَابُ السَّفَرِ، بابُ كَيْفَ كَانَ تَطَوُّعُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالنَّهَار، ج:2،ص: 493.

الحديث الثاني: قال النسائي:« أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ قَزَعَةَ، عَنْ حُصَيْنِ بْنِ نُمَيْرٍ، عَنْ حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ ذَرٍّ، عَنِ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبْزَى، عَنْ أَبِيهِ، «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْرَأُ فِي الْوِتْرِ بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى، وَقُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»» .[1]، قلت: رواية حُصَيْنِ بْنِ نُمَيْرٍ الوَاسِطِيّ، وهو من رجال البخاري [2]، وممن ثبت سماعه من حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بعد الاختلاط؛ ولكن أخرج النسائي متابعة لحصين بن عبد الرحمن، من طريق شُعَيْبُ بْنُ حَرْبٍ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ زُبَيْدٍ، عَنِ ابْنِ أَبْزَى، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي الْوِتْرِ بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى، وَقُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ». [3]، وكذا أخرج شاهدًا من طريق الأَعْمَشِ، عَنْ طَلْحَةَ، عَنْ ذَرٍّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمَنِ ابْنِ أَبْزَى، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ ... نحوه [4]، والحديث مشهور في كتب السُّنّة مما يدل على استقامة راوية حُصَيْنِ بْنِ نُمَيْرٍ، عَنْ حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وإن سمع منه بعد الاختلاط، فهي تعتبر مستقيمة ومقبولة.

الحديث الثالث: قال النسائي:«أَخْبَرَنَا إِسْحَقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ، قَالَ: سَمِعْتُ حُصَيْنَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، يُحَدِّثُ عَنْ عَمْرِو بْنِ جَاوَانَ، عَنِ الْأَحْنَفِ بْنِ قَيْسٍ، قَالَ: خَرَجْنَا حُجَّاجًا فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ وَنَحْنُ نُرِيدُ الْحَجَّ، فَبَيْنَا نَحْنُ فِي مَنَازِلِنَا نَضَعُ رِحَالَنَا ... حديث عُثْمَانِ بن عفان: « فَإِنِّي أَنْشُدُكُمْ بِاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، أَتَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ يَبْتَاعُ مِرْبَدَ بَنِي فُلَانٍ، غَفَرَ اللَّهُ لَهُ» فَابْتَعْتُهُ بِعِشْرِينَ أَلْفًا، أَوْ بِخَمْسَةٍ وَعِشْرِينَ أَلْفًا، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَخْبَرْتُهُ، فَقَالَ: «اجْعَلْهُ فِي مَسْجِدِنَا وَأَجْرُهُ لَكَ»، قَالُوا: اللَّهُمَّ نَعَمْ، قَالَ: أَنْشُدُكُمْ بِاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، أَتَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنِ ابْتَاعَ بِئْرَ رُومَةَ، غَفَرَ اللَّهُ لَهُ»، فَابْتَعْتُهَا بِكَذَا وَكَذَا، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: قَدِ ابْتَعْتُهَا بِكَذَا وَكَذَا، قَالَ: «اجْعَلْهَا سِقَايَةً لِلْمُسْلِمِينَ وَأَجْرُهَا لَكَ»، قَالُوا: اللَّهُمَّ نَعَمْ، قَالَ: أَنْشُدُكُمْ بِاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، أَتَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَظَرَ فِي وُجُوهِ الْقَوْمِ، فَقَالَ: «مَنْ يُجَهِّزُ هَؤُلَاءِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ» - يَعْنِي جَيْشَ الْعُسْرَةِ -، فَجَهَّزْتُهُمْ حَتَّى لَمْ يَفْقِدُوا عِقَالًا وَلَا خِطَامًا، فَقَالُوا: اللَّهُمَّ نَعَمْ، قَالَ: اللَّهُمَّ

(1) النسائي، السنن الصغرى، كِتَابُ قِيَامِ اللَّيْلِ وَتَطَوُّعِ النَّهَارِ، نَوْعٌ آخَرُ مِنَ الْقِرَاءَةِ فِي الْوِتْرِ، ج: 3،ص: 244، حديث رقم 1731.

(2) الكلاباذي، الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد، ج:1، ص: 206.

(3) النسائي، السنن الصغرى، كِتَابُ قِيَامِ اللَّيْلِ وَتَطَوُّعِ النَّهَارِ، نَوْعٌ آخَرُ مِنَ الْقِرَاءَةِ فِي الْوِتْرِ، ج: 3، ص: 246، حديث رقم 1737.

(4) المصدر السابق، كِتَابُ قِيَامِ اللَّيْلِ وَتَطَوُّعِ النَّهَارِ، نَوْعٌ آخَرُ مِنَ الْقِرَاءَةِ فِي الْوِتْرِ، ج: 3، ص: 244، حديث رقم 1729.

اشْـهَدْ، اللَّهُـمَّ اشْـهَدْ، اللَّهُـمَّ اشْـهَدْ»».[1]

قلتُ: روايـة عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِدْرِيسَ وهو ممن لم يُعلم أنَّه سمع منه قبل أو بعد الاختلاط؛ ولكن أخرج النسائي متابعة له عن حصين بن عبد الرحمن من طريق، الْمُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي، يُحَدِّثُ، عَنْ حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ جَاوَانَ، رَجُلٍ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ - عن الْأَحْنَفِ بْنِ قَيْسٍ حديث عثمان نفسه.[2] وأبو الْمُعْتَمِرُ هو سُلَيْمَان بن طرخان

تابع عَبْد اللهِ بْن إِدْرِيسَ في حديث حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمَنِ، وسبب إيرادها أنَّ سُلَيْمَان بن طرخان أبا المعتمر هو ممن ثبت سماعه من حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمَنِ قديمًا قبل الاختلاط، وهذه قرينة تدل على أنَّ رواية عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِدْرِيسَ عن حصين بن عبدالرحمن مستقيمة ومقبولة.

الحديث الرابع: قال النسائي:« أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَرْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ مُسْلِمٍ، ح وَأَنْبَأَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ مُحَمَّدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَعِيلُ بْنُ زَكَرِيَّا، قَالَ: حَدَّثَنَا حُصَيْنُ بْنُ عَبْدِالرَّحْمَنِ، عَنْ مُسْلِمِ بْنِ صُبَيْحٍ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُصَوِّرُونَ» وَقَالَ أَحْمَدُ: الْمُصَوِّرِينَ».[3]

قلتُ: رواية إِسْمَعِيل بْن زَكَرِيَّا عن حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ تعتبر مما لم يُعلم أسمعها منه قبل أو بعد الاختلاط؛ لذا قرن الإمام النسائي روايته برواية الْأَعْمَشِ، عَنْ مُسْلِمِ بْنِ صُبَيْحٍ – يعني - عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ، وهي متابعة قوية لحُصَيْنُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ مُسْلِمِ بْنِ صُبَيْحٍ، مما يثبت أنَّ الحديث مستقيم.

الحديث الخامس: قال النسائي:« أَخْبَرَنَا هَنَّادُ بْنُ السَّرِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو زُبَيْدٍ وَاسْمُهُ عَبْثَرُ بْنُ الْقَاسِمِ، عَنْ حُصَيْنٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ قَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: لَوْ عَرَّسْتَ بِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «إِنِّي أَخَافُ أَنْ تَنَامُوا عَنِ الصَّلَاةِ» . قَالَ بِلَالٌ: أَنَا أَحْفَظُكُمْ، فَاضْطَجَعُوا فَنَامُوا وَأَسْنَدَ بِلَالٌ ظَهْرَهُ إِلَى رَاحِلَتِهِ، فَاسْتَيْقَظَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ طَلَعَ حَاجِبُ الشَّمْسِ فَقَالَ: «يَا بِلَالُ أَيْنَ مَا قُلْتَ؟» قَالَ: مَا أُلْقِيَتْ عَلَيَّ نَوْمَةٌ مِثْلُهَا قَطُّ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَبَضَ أَرْوَاحَكُمْ حِينَ شَاءَ فَرَدَّهَا حِينَ شَاءَ، قُمْ يَا بِلَالُ فَآذِنِ النَّاسَ بِالصَّلَاةِ».

---

(1) المصدر السابق، كِتَابُ الْجِهَادِ، فَضْلُ مَنْ جَهَّزَ غَازِيًا، ج: 6، ص: 46، حديث رقم 3182.

(2) النسائي، السنن الصغرى، كِتَابُ الْأَحْبَاسِ، بَابُ: وَقْفِ الْمَسَاجِدِ، ج: 6، ص: 233، حديث رقم 3606.

(3) المصدر السابق، كِتَابُ الزِّينَةِ، ذِكْرُ أَشَدِّ النَّاسِ عَذَابًا، ج: 8، ص: 216، حديث رقم 5364.

فَقَامَ بِلَالٌ فَأَذَّنَ فَتَوَضَّئُوا يَعْنِي حِينَ ارْتَفَعَتِ الشَّمْسُ، ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى بِهِمْ. [1]

قلتُ: روايةُ أَبِي زُبَيْدٍ عَبْثَرِ بْنِ الْقَاسِمِ عن حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وهو من الثقات الذين سمعوا منه بعد الاختلاط؛ لكنَّ الحديثَ معروف عند أهل العلم، فقد أخرج البخاريُّ في صحيحه متابعةً لأبي زُبَيْدٍ عَبْثَرِ بْنِ الْقَاسِمِ، فقال: «حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ مَيْسَرَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا حُصَيْنٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سِرْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةً، فَقَالَ: بَعْضُ القَوْمِ: لَوْ عَرَّسْتَ بِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «أَخَافُ أَنْ تَنَامُوا عَنِ الصَّلاَةِ» قَالَ بِلاَلٌ: أَنَا أُوقِظُكُمْ، فَاضْطَجَعُوا، وَأَسْنَدَ بِلاَلٌ ظَهْرَهُ إِلَى رَاحِلَتِهِ، فَغَلَبَتْهُ عَيْنَاهُ فَنَامَ، فَاسْتَيْقَظَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَدْ طَلَعَ حَاجِبُ الشَّمْسِ... الحديث».[2]، ومُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ مِمَنْ سَمِعَ من الحُصَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أيضًا بعد الاختلاط؛ إلا أنَّ القصة ثابتة من وجوه كثيرة، منها متابعة هُشَيْم بن بَشِيْرِ السَّلَمِيّ لكل من عَبْثَرِ بْنِ الْقَاسِمِ و مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ عن حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أخرجها الإمام أحمد في مسنده فقال: «حدثنا سريج بن النعمان، حدثنا هُشَيْمٌ، أخبرنا الحصين بن عبدالرحمن، حدثنا عبد الله بن أبي قتادة الأنصاري، عن أبيه أبي قتادة قال: ... الحديث بطوله». [3]، وهُشَيْم بن بَشِيْرِ السَّلَمِيّ ممن سمع من الحصين بن عبد الرحمن قديمًا قبل الاختلاط؛ فثبت الحديث.

الحديث السادس: قال النسائي:« أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُونُسَ أَبُو حَصِينٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْثَرٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا حُصَيْنٌ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ صَيْفِيٍّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ: «أَمِنْكُمْ أَحَدٌ أَكَلَ الْيَوْمَ؟» فَقَالُوا: مِنَّا مَنْ صَامَ، وَمِنَّا مَنْ لَمْ يَصُمْ، قَالَ: «فَأَتِمُّوا بَقِيَّةَ يَوْمِكُمْ، وَابْعَثُوا إِلَى أَهْلِ الْعَرُوضِ، فَلْيُتِمُّوا بَقِيَّةَ يَوْمِهِمْ»».[4]، قلت: رواية عَبْثَر بن القاسم وهو ممن سمع من الحُصَيْن بعد الاختلاط؛ إلا أنَّ هذه الرواية ثابتة لأنَّ هُشَيمًا قد تابع عَبْثَر ابن القاسم عند الإمام أحمد في المسند فقال: «حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ , أَخْبَرَنَا حُصَيْنٌ , عَنِ الشَّعْبِيِّ , عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ صَيْفِيٍّ الْأَنْصَارِيِّ , قَالَ: خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي يَوْمِ عَاشُورَاءَ فَقَالَ: «أَصُمْتُمْ يَوْمَكُمْ هَذَا؟» فقال

(1) النسائي، السنن الصغرى، كِتَابُ الْإِمَامَةِ، الْجَمَاعَةُ لِلْفَائِتِ مِنَ الصَّلَاةِ، ج: 2، ص: 105، حديث رقم 846.

(2) محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر- ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، (الرياض: دار طوق النجاة، 1422هـ)، ط1، كِتَابُ مَوَاقِيتِ الصَّلاَةِ، بَابُ الأَذَانِ بَعْدَ ذَهَابِ الوَقْتِ، ج: 1، ص: 122، حديث رقم 595.

(3) أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421 هـ - 2001 م)، ط1، حديث أبي قتادة الأنصاري، ج: 37، ص: 299، حديث رقم 22611.

(4) النسائي، السنن الصغرى، كِتَابُ الصِّيَامِ، بَابُ إِذَا قَدِمَ الْمُسَافِرُ فِي رَمَضَانَ هَلْ يَصُومُ بَقِيَّةَ يَوْمِهِ، ج: 4، ص: 192، حديث رقم 2320

بَعْضُهُمْ: نَعَمْ , وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا , قَالَ: «فَأَتِمُّوا بَقِيَّةَ يَوْمِكُمْ هَذَا» , وَأَمَرَهُمْ أَنْ يُؤْذِنُوا أَهْلَ الْعُرُوضِ أَنْ يُتِمُّوا بَقِيَّةَ يَوْمِهِمْ ذَلِكَ».[(1)]

الحديث السابع: قال النسائي:« أَخْبَرَنَا هَنَّادُ بْنُ السَّرِيِّ، فِي حَدِيثِهِ عَنْ أَبِي الْأَحْوَصِ، عَنْ حُصَيْنٍ، عَنْ كَثِيرٍ وَهُوَ ابْنُ مُدْرِكٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ، قَالَ: قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ، وَنَحْنُ بِجَمْعٍ: سَمِعْتُ الَّذِي أُنْزِلَتْ عَلَيْهِ سُورَةُ الْبَقَرَةِ يَقُولُ فِي هَذَا الْمَكَانِ: «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ»».[(2)]، قلتُ: أبو الأحوص هو سلام بن سليم الحنفي مولاهم، الكوفي، وهو مما لا يعلم سماعه قبل الاختلاط أو بعده، ولكن الحديث ثابت، فقد تابع هُشَيْمٌ أبا الأحوص عند مسلم في الصحيح، فقال: حَدَّثَنَا سُرَيْجُ بْنُ يُونُسَ، حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، أَخْبَرَنَا حُصَيْنٌ، عَنْ كَثِيرِ بْنِ مُدْرِكٍ الْأَشْجَعِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ، أَنَّ عَبْدَ اللهِ، لَبَّى حِينَ أَفَاضَ مِنْ جَمْعٍ فَقِيلَ أَعْرَابِيٌّ هَذَا؟ فَقَالَ عَبْدُ اللهِ: أَنَسِيَ النَّاسُ أَمْ ضَلُّوا، سَمِعْتُ الَّذِي أُنْزِلَتْ عَلَيْهِ سُورَةُ الْبَقَرَةِ يَقُولُ: فِي هَذَا الْمَكَانِ «لَبَّيْكَ، اللهُمَّ، لَبَّيْكَ»».[(3)]، وهُشَيْمٌ ممن سمع من حُصَيْنٍ قديمًا قبل الاختلاط.

وبهذا المبحث ينتهي بفضل الله وكرمه بحث منهج النسائي في إخراج مَرْويَّات الثقات المختلطين في سننه الصغرى.

الخاتمة:

أحمده سبحانه وتعالى على إتمام هذا البحث، وقد خلصتُ من خلال هذا البحث إلى عدة نتائج وتوصيات أهمها:

1. عمق ودقة طريقة النسائي في إخراج مرويَّات المختلطين من الثقات، وسعة علمه بأحوال الرُّواة فهو يستخدم جميع الأساليب من قرائن وشواهد وأدلة اقترنت بمرويَّات المختلط لإثبات صحة الرّواية.

2. بلغ عدد رواة هذه الأحاديث ستمائة وأربعة وأربعين راويًا في سننه الصغرى، منهم الرُّواة الثقات الذين وُصفوا بالتغير والاختلاط - على الصحيح - وبلغ عدد هؤلاء سبعة عشر راويًا على الصحيح، أي بنسبة ضئيلة بلغت اثنتين وستة من عشرة في المائة (2.6%) من مجموع رواة السنن الصغرى، مما يثبت انتقاء النسائي لمرويَّات المختلطين من الثقات.

---

(1) أحمد بن حنبل، المسند، حديث محمد بن صيفي، ج: 32، ص: 200، حديث رقم 19451.

(2) النسائي، السنن الصغرى، كِتَابُ مَنَاسِكِ الْحَجِّ، بَابُ التَّلْبِيَةِ بِالْمُزْدَلِفَةِ، ج: 5، ص: 265، حديث رقم 3046.

(3) مسلم، الصحيح، كِتَابُ الْحَجِّ،بَابُ اسْتِحْبَابِ إِدَامَةِ الْحَاجِّ التَّلْبِيَةَ، ج: 2، ص: 932، حديث رقم 1283.

3. ما ذهب إليه الإمام النسائي من ترجيح لبعض مرويَّات المختلطين من الثقات تعتبر من الترجيحات القوية والصائبة ولها أدلة وقرائن وشواهد تثبت صحة هذه المرويَّات وأنها لم تتأثر باختلاط أولئك المختلطين.

4. حرص أئمة الحديث والنقاد أمثال الإمام النسائي على صيانة وحفظ السنة النبوية الشريفة بما حباهم الله من قوة الذاكرة، ودقة الفهم، وحسن القصد والتوفيق.

5. عدم إخراج النسائي في سننه الصغرى لمَنْ اشْتُهر باختلاطه، ولم يتميز حديثه وحصل الاضطراب في مرويَّاته، وتركه أهل الحديث من أجل ذلك، مما يؤيد من قدم سنن النسائي الصغرى على بقية السنن.

6. معرفة علم الرَّواة المختلطين من الثقات يعتبر ركن من علم الرّجال والعلل، وبدونه يحدث الخلل في الحكم على الأحاديث ومعرفة المقبول والمردود منها.

7. الراجح أنَّ مَرْويَّات المختلطين بَعْدَ الاخْتِلاطِ ليست مردودة مُطلقًا، فقد وجد بالتَّحقيق والسبر لمنهج نقاد الحديث وأئمة هذا الشأن، وكذا أصحاب التَّصَانِيف أنهم يقبلون مَرْويَّات الْمُخْتَلط بَعْدَ الاخْتِلاطِ إذا تَابَعهُ عليه أحدٌ من الثقات، وهو مذهب أئمة الحديث.

8. كان لدراسة مرويَّات المختلطين من الثقات الأثر الكبير في معرفة مناهج أهل الحديث في إخراج تلك المرويَّات مما لم يدرس من قبل فيما أعلم.

9. عدم التحقق من ثبوت الاختلاط في الرّواة يسبب الخلل والخطأ في الحكم على الرجال ومرويَّاتهم، وبالتالي الاضطراب في معرفة الأحكام الشرعية.

10. التَّحري والتحقيق عند دراسة المختلطين والتأكد من أمرين: الأول كون أنَّ الرَّاوي قد ثبت اختلاطه بدليل قاطع، والثاني سماع الرُّواة منه وقت اختلاطه؛ وبذلك يتحقق الاختلاط.

11. أوصي بمواصلة دارسة مناهج أهل الحديث في مصنفاتهم دارسة علمية جادة، لمعرفة نسبة وقوع الخطأ في مرْويَّات الرُّواة المختلطين، مما يسهم في ترجيح وتصحيح المَرْويّات، والدفاع عن السنة المطهرة.

قائمة المصادر والمراجع:

ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقى (ت: 711هـ)، لسان العرب، د.ت، (بيروت: دار صادر، سنة 1414 هـ 1994- م)، ط3.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، الرازي، الجرح والتعديل، تحقيق: مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1271 هـ - 1952م)، ط1.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، علوم الحديث المعروف بالمقدمة، تحقيق: د.نور الدين عتر (بيروت: الفكر المعاصر، 1406هـ - 1986م)، د.ط.

ابن حبان، محمد أبو حاتم البُستي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: علاء الدين علي بن بلبان (ت: 739 هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408 هـ - 1988م)، ط1.

ابن حِبَّانٍ، محمد بن أحمد، أبو حاتم البُستي، الثقات، بإشراف: د. محمد عبد المعيد خان، (حيدر آباد الدكن الهند: دائرةً المعارف العثمانية الطبعة الأولى، 1393 هـ)، ط1.

ابن حجر أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، تهذيب التهذيب، د.ح، (الهند: دائرة المعارف النظامية 1326هـ) د.ط.

ابن حجر العسقلاني, فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ).

ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، (المدينة النورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية،، 1404 هـ - 1984م)، ط1.

ابن حجر، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، (دمشق: دار الرشيد، 1406هـ - 1986م)، ط1.

ابن عدي، عبد الله بن مبارك بن الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، (بيروت: الكتب العلمية، 1418هـ) ط1.

ابن فارس، أحمد القزويني، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، 1399هـ - 1979م)، د.ط.

ابن الكيال، بركات بن أحمد بن محمد الخطيب، أبو البركات، الكواكب النيرات في معرفة من الرواة الثقات، تحقيق: عبد القيوم عبد ربِّ النَّبِي، (بيروت: دار المأمون، 1981م)، ط1

أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجستاني، السنن، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، دت)، د.ط.

أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق، السِّجِسْتاني، السنن، تحقيق: (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت) د.ط.

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق السِّجِسْتاني، سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل، تحقيق: محمد علي قاسم العمري، (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، سنة 1403هـ) ط1.

أَحْمَدَ بنِ حَنْبَلٍ الشيباني، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، (الرياض: دار الخاني، 1422 هـ - 2001م)، ط2.

أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، (القاهرة: مؤسسة الرسالة، 1421 هـ - 2001م) ط1

أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421 هـ - 2001 م)، ط1.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر- ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، (الرياض: دار طوق النجاة، 1422هـ)، ط1.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة، أبو عيسى، السنن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1395 هـ - 1975 م)، ط2.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، أبو بكر، المتفق والمفترق، تحقيق: د.محمد صادق آيدن الحامدي، (دمشق: دار القادري، 1417 هـ - 1997م)، ط1.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405 هـ -) ط3،

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي (بيروت: دار المعرفة، 1382 هـ - 1963م) ط1.

الذهبي، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي،(بيروت: دار المعرفة 1382هـ - 1963م)، ط1.

الزَّبيدي، محمّد بن عبد الرزّاق، تاج العروس، د.ت، (القاهرة: دار الهداية، د.ت) د.ط.

سبط ابن العجمي، برهان الدين الحلبي إبراهيم بن محمد، الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط، تحقيق: علاء الدين علي رضا، (القاهرة: دار الحديث، 1988م) ط1.

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيث، تحقيق: على حسين على، (القاهرة: مكتبة السنة، سنة 1424هـ - 2003م)، ط1.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، (الرياض: دار طيبة، د.ت)، د.ط.

الطبري، محمد بن جرير، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420 هـ)، ط1.

العراقي، عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن، التقييد والإيضاح، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، (المدينة المنورة، المكتبة السلفية، 1389هـ - 1969م).

العلائي، صلاح الدين خليل بن كيكلدي أبو سعيد، المختلطين، تحقيق: د. رفعت فوزي عبد المطلب، علي عبدالباسط مزيد، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1417هـ - 1996م)، ط1.

الكلاباذي، أحمد بن محمد بن الحسين، أبو نصر، الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد، تحقيق: عبد الله الليثي، (بيروت: دار المعرفة، 1407هـ - 1987م)، ط1.

مسلم، بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، د.ط.

الْمُعَلِّمِي، عبد الرَّحمن بن يَحْيَى بن اليَمَانِي، التَّنْكِيل، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1406 هـ)، د.ت.

مغلطاي، علاء الدين بن قليج المصري، إكمال تهذيب الكمال، تحقيق: عادل بن محمد - أسامة بن إبراهيم، (القاهرة: الفاروق الحديثة 1422 هـ - 2001م)، ط1.

النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421 هـ) ط1.

النسائي، السنن الصغرى، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406هـ - 1986م)،ط2.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف أبو زكريا، المنهاج شرح صحيح مسلم، د.ح، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392 هـ)، ط2.

Al-Nisa'i's Approach in Reporting Hadith Narrations by the Trustworthy among Those Who Had Memory Lapses in his Book Al-Sunan
The case of Husaenibn Abdel-Rahman Abo Hothael Al-Solamey as an example

Youssef Gouda Yasien Youssef
Faculty of Arts and Human Sciences - Taibah University
Medina - K.S.A

Abstract:

This study investigates Imam Al-Nisa'i's approach in reporting the narrations of authentic narrators who suffered from memory lapses in his book Al-Sunan Al-Sughra known as al-Mujtaba. This study is important as it is vital to know the impact of memory lapse on the narrations of authentic narrators, who are considered trustworthy and reliable. The scope of this research does not include those whose memory lapse was insignificant, such as those who had the memory lapse immediately before death, those who had a few narrations after lapsing, those who had minor lapsing that did not affect their narrations, or those who were not proved to have lapsed. In this study the definition of memory lapse is presented along with an explanation of the way used in verifying lapsing and a discussion of its subsequent and ensuing issues. After this, the importance of studying the narrators with memory lapse and the books written on the topic are presented. Next, those who were conclusively proved to have suffered from memory lapse in al-Nasai's book are investigated and tracked down. In so doing, the scientific method of hadith narrators is followed in explaining the approach of al-Nisa'i. The narrations of Husaien bin Abdurahman Abu al-Huthail al-Sulami are presented as an example. The conclusion includes beneficial findings and recommendations.

Keywords: Al-Nasa'i, Sunan Al-Sughra, Memory Lapse, Hadith, Narrators.

الأبعاد الدلالية في سورة النور: دراسة تطبيقية

ميادة رشدي عكاوي

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة

الشارقة - الإمارات العربية المتحدة

تاريخ الاستلام: 26-02-2018 **تاريخ القبول: 17-05-2018**

ملخص البحث:

يتناول هذا البحث الأبعاد الدلالية في «سورة النور» بدراسة تطبيقية لأمثلة دلالاتها: المعجمية، والصرفية، والنحوية، والصوتية النفسية، والاجتماعية، والسياقية؛ للوقوف على القيم المنطوية في هذه الدلالات، التي تناولت حد الزنا والقذف تمهيداً لبراءة السيدة عائشة رضي الله عنها من الإفك والبهتان العظيم، لأبين أن آية النورفي أبعادها الدلالية التقت مع محور السورة التربية والهداية.

الكلمات الدالة: الدلالات في سورة النور، الحدود، حادثة الإفك.

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على نبينا محمد، أما بعد:

تناولت في بحثي الأبعاد الدلالية في سورة النور، ولا شك أن البحث في دلالة القرآن الكريم، والوقوف على مراد الله تعالى والاستدلال بهدايات ألفاظ القرآن العظيم، أمر ليس باليسير.

لذا هيأت نفسي لهذا العمل الجليل الجديد، الذي عشت معه تلك اللحظات الفائقة بأنوار القرآن المجيد، فكنت أقرأ القرآن الكريم وكأنني أقرأه لأول مرة، فأجد للآية ظلالاً ظليلة، ومعاني عجيبة.

أهمية البحث:

1. نظرية الدلالة من أهم أدوات التفسير التي نقف بها على دلالة ألفاظ القرآن الكريم، واستنباط هداياته.
2. سورة النور: اخترتها لفائق آدابها وأهمية الحدود التي تضمنتها في حادثة الإفك التي طالت أم المؤمنين السيدة عائشة رضي الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم، فكتبت بقلمي براءةً لها، واعتذاراً لرب العالمين، إن قَصّرْتُ في فهم نصٍ، أو أقصيت دليلاً، فهو بغير عمدٍ ولا قصدٍ، وهو من بشريتي القاصرة؛ ففوق كلّ ذي علمٍ عليم.

منهج البحث:

استقرائي.

الدراسات السابقة:

وقفت على رسائل في تفسير سورة النور؛ بيد أني لم أقف فيما اطلعت على دراسات سابقة في الأبعاد الدلالية لسورة النور.

من الدراسات السابقة:

1. التربية القرآنية في سورة النور، للباحث أنور أحمد داوود عمير، إشراف الدكتور حلمي كامل عبد الهادي، رسالة ماجستير في أصول الدين، جامعة النجاح، نابلس – فلسطين، 1425هـ/2004م.

2. معالم في التربية الأسرية على ضوء سورة النور، رسالة ماجستير للباحث محمد آيت بتسقيل، إشراف الدكتور حسين بن علي الزومي، كلية العلوم الإسلامية، قسم القرآن الكريم وعلومه، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، 1436هـ /2015م.

الجديد في بحثي أني ذكرت الأبعاد الدلالية بمنهجية علمية.

تقسيم البحث:

قسمت بحثي إلى مقدمة: ذكرت فيها أهمية البحث ومنهجه.

تمهيد: ذكرت فيه تعريف الدلالة، وأهميتها، وأنواعها، وقدمت لسورة النور.

المبحث الأول: حد الزنا.

قسمته إلى مطالب ذكرت فيها الدلالات: المعجمية، والنحوية، والصرفية، والصوتية، والسياقية، والنفسية، والاجتماعية.

المبحث الثاني: حد القذف، قسمته إلى مطالب، وذكرت الدلالات.

المبحث الثالث: حادثة الإفك، قسمته إلى مطالب، وذكرت الدلالات.

الخاتمة: ذكرت فيها أهم نتائج البحث.

التمهيد

البحث في الأبعاد الدلالية لسورة النور يرتكز إلى مفردات علمية: نظرية الدلالة، والتعريف بسورة النور.

أولاً: تعريف الدلالة وأنواعها.

1. الدلالة لغة:

أصل الدلالة إبانة الشيء وهي على اختلاف تقاليبها تدور حول الهداية والإرشاد.

«الدَّالُ وَاللَّامُ أَصْلَانِ: أَحَدُهُمَا إِبَانَةُ الشَّيْءِ بِأَمَارَةٍ تَتَعَلَّمُهَا، وَالْآخَرُ اضْطِرَابٌ فِي الشَّيْءِ، فَالْأَوَّلُ قَوْلُهُمْ: دَلَلْتُ فُلَانًا عَلَى الطَّرِيقِ، وَالدَّلِيلُ: الْأَمَارَةُ فِي الشَّيْءِ. وَهُوَ بَيِّنُ الدَّلَالَةِ وَالدِّلَالَةِ»[1].

(1) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر، 1399هـ /1979م)، ج:2، ص259.

وهي «ما يتوصّل به إلى معرفة الشيء، كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالة الإشارات، والرموز، والكتابة، والعقود في الحساب، وسواء كان ذلك بقصد ممن يجعله دلالة، أو لم يكن بقصد، كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنه حيّ، قال تعالى: (مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ)[سبأ: 14] وأصل الدّلالة مصدر كالكتابة والإمارة».[1]

«ودَلَّ فُلانٌ إذا هَدى، والدَّلُّ قَرِيبُ الْمَعْنَى مِنَ الهَدْيِ، وَهُمَا مِنَ السَّكِينَةِ وَالْوَقَارِ فِي الْهَيْئَةِ والمَنْظر وَالشَّمَائِلِ وَغَيْرِ ذَلِكَ.»[2].

2. الدلالة اصطلاحاً:

- «الدلالة: هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول»[3].
- وهو ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول نظرية المعنى، أو العلم الذي يدرس المعنى[4].

تحصل لي أن معرفة المراد والهداية أمر مشترك بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للدلالة، وبما أن الوقوف على مراد الله تعالى هو منتهى غاية المفسر؛ فعلم الدلالة هو الأساس الذي يرتكز إليه المفَسِّر في الوصول إلى مراد الله عز وجل من كلامه، ولا شك أن الأصوليين هم أول من عني بعلم الدلالة؛ لدلالة اللفظ على الحكم الشرعي المترتب على الآية.

3. أنواع الدلالة بإيجاز:

عني المتقدمون بعلم الدلالة، وأشاروا إلى أهميتها في كتبهم، فجعل الجاحظ (255هـ) صور الدلالة خمسة، فقال: «وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نصبة»[5].

(1) حسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، (دمشق-بيروت: دار القلم، الدار الشامية، 1412هـ)، ط1، ص317.

(2) للتوسع ينظر: محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، ط3، ج:11، ص247.

(3) علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، (بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية 1403هـ /1983م)، ط1، ص104.

(4) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، (القاهرة:عالم الكتب، القاهرة، 1998م) ط5، ص11.

(5) عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423هـ)، ج:1، ص82.

وعند ابن جني (392هـ) أنواع الدلالة المستفادة من الكلمة: لفظية، وصناعية، ومعنوية، وأقوى الدلالات اللفظية[1].

المتأخرين جعلوا الدلالة سبعة أنواع:المعجمية، الصوتية، الصرفية، النحوية، السياقية، النفسية، الاجتماعية، وهي التي اعتمدت عليها في بحثي، وأعرفها بإيجاز:

1. الدلالة المعجمية أو القاموسية:«فالدلالة الأساسية – المعجمية – هي جوهر المادة اللغوية المشترك في كل ما يستعمل من اشتقاقها وأبنيتها الصرفية»[2].

2. الدّلالة الصرفية: هي التي تأتي من الصيغة الصرفية للكلمة، حيث تفيد الصيغة معنًى جديداً زائداً على المعنى المعجميّ، وهو مستمدٌّ من الوزن نفسه أي معنى الوزن؛ فالقيمة الصرفية توجه المادة الأساسية وتضعها في مجال وظيفي معين[3].

3. الدلالة النحوية: أي أن الكلمة تكتسب تحديداً وتبرز جزءاً من الحياة الاجتماعية والفكرية في موقع نحوي معين في التركيب الإسنادي وعلاقاته الوظيفية: الفاعلية، المفعولية، الحالية، النعتية، الإضافة، التمييز، الظرفية.[4]

4. الدلالة الصوتية: «مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث»[5].

5. الدلالة النفسية: يعبر عنها بالسياق العاطفي أو الانفعالي، ويختلف هذا السياق عن السياقات الأخرى في كونه يرتبط بدرجة قوة الانفعال المصاحبة للأداء الفعلي للكلام من حيث ما يقتضيه الكلام من تأكيد أو مبالغة أو اعتدال.[6]

6. الدلالة الاجتماعية: وهي مفهوم الكلمة المستقل عن أصواتها وبنيتها والذي على أساسه يتم التفاهم بين أفراد المجتمع، فتعكس أثر ظواهر المجتمع في اللغة.

7. الدلالة السياقية: علاقة الكلمة بما قبلها وبما بعدها، ما يسمى بالسباق واللحاق، وربط الملفوظات اللسانية بسياقها الموقفي الذي تنتج فيه [7].

---

(1) ينظر: عثمان بن جني، الخصائص، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ط4، ج:3، ص100.

(2) ينظر: فايز الداية، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق، (دمشق: دار الفكر، 1996م)، ط2، ص20.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص21.

(4) ينظر: المرجع السابق، ص21.

(5) ينظر: ابن جني، الخصائص، ج:2، ص159.

(6) ينظر: أحمد مختار، علم الدلالة، ص70.

(7) ينظر: ميشال زكريا، الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات

ثانياً: سورة النور.

سورة النور سورة مدنية، «وَهِي سِتُّونَ وآيتان فِي الْمَدَنِيين والمكي وَأَرْبع فِي عدد البَاقِينَ»[1].

1. تسميتها:

سميت سورة النور لتنويرها طريق الحياة الاجتماعية للناس، ببيان الآداب والفضائل، وتشريع الأحكام والقواعد، ولتضمنها الآية المشرقة وهي قوله تعالى: (اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ)[35].[2]

2. محور سورة النور:

المحور العام الذي تدور حوله سورة النور هو محور التربية على العفاف، ومَقْصُودُها ذِكْرُ أَحْكَامِ الْعَفَافِ وَالسِّتْرِ.[3]

وترى الباحثة أن محورها يتمثل في آية النور، قال تعالى: (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْض مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)[النور:35].

التي تتوسط السورة، فهي الآية 35 من السورة التي عدد آياتها 64، وتوسطها بين ما سبقها من آيات، وما لحقها له دلالة سياقية بليغة، ليؤكد مقصدها في الهداية والإرشاد، والله أعلم.

قال المراغي(1371هـ):«بعد أن ذكر سبحانه أنه أنزل في هذه السورة آيات مبينات لكل ما يحتاج إليه الناس في صلاح أحوالهم في معاشهم ومعادهم من الشرائع والأحكام والآداب والأخلاق، بين أنه نور السماوات والأرض بما بث فيهما من الآيات الكونية والآيات التي أنزلها على رسله دالة على وجوده ووحدانيته وسائر صفاته من قدرة وعلم إلى نحو

والنشر والتوزيع، 1406هـ/1986م)، ط2، ص140.

(1) عثمان بن سعيد أبو عمرو الداني، البيان في عد أي القرآن، تحقيق غانم قدوري، (الكويت: مركز المخطوطات والتراث، 1414هـ/ 1994م)، ص193.

(2) ينظر: وهبة الزحيلي، التفسير المنير، (دمشق: دار الفكر المعاص، 1418هـ)، ط2، ج:18، ص18.

(3) ينظر: محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن«تفسير القرطبي»، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ/1964م)، ط2، ج:12، ص158.

أولئك، هادية إلى صلاح أمورهم في الدنيا والآخرة».[1]

3. أغْرَاضُ هَذِهِ السُّورَةُ:

ذكر فيها أحكام الزانية والزاني وما اتصل بذلك من شأن القذف، وقصة الإفك، والأمر بغض البصر الذي هو داعية الزنا، والاستئذان الذي إنما جعل من أجل النظر، وأمر فيها بالإنكاح حفظاً للفرج وأمر من لم يقدر على النكاح بالاستعفاف، ونهى عن إكراه الفتيات على الزنا.[2]

المبحث الأول: حد الزنا

قال تعالى:(سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ)(الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ)(الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ)[النور:1 - 3].

تناول هذا المقطع موضوع الزنا والأحكام المترتبة عليه، حيث «كَانَ مِنْ أَعْمَالِ مشركي قريش السَّيِّئَةِ أَنَّهُ كَانَ لَهُمْ جَوَارٍ بَغَايَا يَسْتَحْسِنُونَ عَلَيْهِنَّ وَيَأْكُلُونَ مِنْ كَسْبِهِمْ مِنَ الزِّنَا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ أَوَّلَ هَذِهِ السُّورَةِ تَغْلِيظًا فِي أَمْرِ الزِّنَا وَكَانَ فِيمَا ذَكَرَ وَكَأَنَّهُ لَا يَصِحُّ نَاسٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ هَمُّوا بِنِكَاحِهِنَّ»[3]، وكذلك بين حكم الرمي، واللعان.

أمثلة الدلالات:

المطلب الأول: الدلالة المعجمية

تحققت في هذه المواضع:

1. «**السُّورَةُ:** المنزلة الرفيعة، وسُورُ المدينة: حائطها المشتمل عليها، وسُورَةُ القرآن تشبيها بها لكونه محاطاً بها إحاطة السّور بالمدينة، وقوله:(سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا)

(1) أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1365هـ /1946م)، ط1، ج:18، ص107.

(2) ينظر: محمود بن عبد الله الألوسي، روح المعاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، ط1، ج:9، ص273.

(3) ينظر: محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق صدقي جميل، (بيروت: دار الفكر، 1420هـ)، ج: 8، ص5.

[النـور:1]، أي: جملـة مـن الأحـكام والحكـم».[1]

2. **أنزلناها:** «النُّونُ وَالـزَّاءُ وَالـلَّامُ كَلِمَـةٌ صَحِيحَـةٌ تَـدُلُّ عَلَـى هُبُـوطِ شَـيْءٍ وَوُقُـوعِـهِ»[2]، والنُّـزُولُ فـي الأصـل هـو انحِطَـاطٌ مـن عُلْـوّ، وإنْـزَالُ الله تعالـى نِعَمَـهُ ونِقَمَـهُ علـى الخَلْـق، وذلـك إمّـا بإنـزال الشـيء نفسـه كإنـزال القـرآن، وإمّـا بإنـزال أسـبابه والهدايـة إليـه، كإنـزال الحديـد واللّبـاس.[3]

القيمة المنطوية على الدلالة:

دلالـة لفـظ (سـورة) يشـيرإلى رفيـع منزلـة سـورة النـور المشـتملة علـى الأحـكام والآداب، التـي تحفـظ وتحَصّـن المجتمـع الإسـلامي، وتحميـه كمـا يحمـي السـور المدينـة، ودليـل علـى علـو منزلتهـا -النـزول يكـون هبـوط مـن علـو- لأن الله سـبحانه وتعالـى هـو الـذي أنزلهـا»[4].

المطلب الثاني: الدلالة الصرفية

ويمثل لها بالزانية والزاني.

لغةً:«الزِّنَـاءُ: وطء المـرأة مـن غيـر عقـد شـرعيّ»[5]، يُقَـال: زنـى بِالْمَـرْأَةِ فَهُـوَ زَان وَهِـي زَانِيَـة [6].

«صِيغَتَـا الزَّانِيَـةُ وَالزَّانِـي صِيغَـةُ اسْـمِ فَاعِـلٍ وَهُـوَ هُنَـا مُسْـتَعْمَلٌ فِـي أَصْـلِ مَعْنَـاهُ وَهُـوَ اتِّصَـافُ صَاحِبِـهِ بِمَعْنَـى مَادَّتِـهِ فَلِذَلِـكَ يُعْتَبَـرُ بِمَنْزِلَـةِ الْفِعْـلِ الْمُضَـارِعِ فِـي الدَّلَالَـةِ عَلَـى الِاتِّصَـافِ بِالْحَـدَثِ فِـي زَمَـنِ الْحَـالِ، فَكَأَنَّـهُ قِيـلَ: الَّتِـي تَزْنِـي وَالَّـذِي يَزْنِـي فَاجْلِـدُوا كُلَّ وَاحِـدٍ مِنْهُمَـا، وَيُؤَيِّـدُ ذَلِـكَ الْأَمْـرُ بِجَلْـدِ كُلِّ وَاحِـدٍ مِنْهُمَـا فَـإِنَّ الْجَلْـدَ يَتَرَتَّـبُ عَلَـى التَّلَبُّـسِ بِسَـبَبِهِ»[7].

---

(1) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص434.

(2) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج: 5، ص 417.

(3) الراغب الأصفهاني، المفردات، ص799.

(4) ينظر: وهبة الزحيلي، التفسير المنير، ج:18، ص121.

(5) الراغب الأصفهاني، المفردات، ص384.

(6) ينظر: إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وآخرون، المعجم الوسيط، (القاهرة: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة)، ص403.

(7) ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م)، ج: 18، ص 145 - 146.

القيمة المنطوية على الدلالة:

تفيد الدلالة الصرفية التي تمثلت في – اسم الفاعل «الزانية» و «الزاني»- أن الزانية والزاني مستحقان لحد الزنا على السواء، أشار إلى ذلك القرطبي في تفسيره فقال: «ذَكَرَهُمَا هُنَا لِئَلَّا يَظُنَّ ظَانٌّ أَنَّ الرَّجُلَ لَمَّا كَانَ هُوَ الْوَاطِئَ وَالْمَرْأَةُ مَحَلٌّ لَيْسَتْ بِوَاطِئَةٍ فَلَا يَجِبُ عَلَيْهَا حَدٌّ، فَذَكَرَهَا رَفْعًا لِهَذَا الْإِشْكَالِ».[1]

المطلب الثالث: الدلالة النحوية

1. الخبر:(سُورَةٌ) بِالرَّفْعِ خبرُ لمبتدأ محذوف تقديره: هذه سورة [2]، «وإنَّما أُشير إليها مع عدمِ سبقِ ذكرِها لأنَّها باعتبار كونِها في شرف الذِّكرِ في حكم الحاضِرِ المشاهَد»[3].

2. التنكير:جاء التنكير في (سُورَةٌ) و»التنكير للتفخيم؛ أي هذه سورة عظيمة الشأن أنزلها الله، وفيه تنبيه على الاعتناء بها، ولا ينفي الاعتناء بما عداها.»[4]

3. الإطناب: في قوله تعالى (أَنْزَلْناها... وَأَنْزَلْنا فِيها آياتٍ بَيِّناتٍ) إطناب لتأكيد العناية بها، وهو ذكر للخاص بعد العام للاهتمام به».[5]

4. التقديم والتأخير:(الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا) قدم سبحانه وتعالى لفظ الزانية فِي الْآيَةِ مِنْ حَيْثُ كَانَ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ زنى النساء فاشياً، وكان لأمراء الْعَرَبِ وَبَغَايَا الْوَقْتِ رَايَاتٌ، وَكُنَّ مُجَاهِرَاتٍ بِذَلِكَ [6]؛ «ولأن الزنى فِي النِّسَاءِ أَعَرُّ وَهُوَ لِأَجْلِ الْحَبَلِ أَضَرُّ».[7]والمرأة هي المادة التي منها نشأت الجناية لأنها

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 12، ص160.

(2) ينظر: عبد الله بن الحسين أبو البقاء العكبري (616هـ)، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، (عيسى البابي الحلبي وشركاه)، ج:2، ص963. ومحيي الدين بن أحمد درويش (1403هـ)، إعراب القرآن وبيانه، (حمص –سورية: جار الإرشاد للشؤون الجامعية، دمشق – بيروت: دار ابن كثير، دار اليمامة، 1415هـ)، ط4، ج:6، ص 557.

(3) محمد بن محمد أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج: 6، ص155.

(4) ينظر: المرجع السابق، ج:18، ص121.

(5) ينظر: المرجع السابق، ج:18، ص121.

(6) ينظر: عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ) ط1، ج:4، ص161.

(7) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 12، ص 161.

لـو لـم تطمـع الرجـل ولـم تومـض لـه ولـم تمكنـه لـم يطمـع ولـم يتمكـن، فلمـا كانـت أصـلا وأولاً فـي ذلـك بـدأ بذكرهـا[1].

5. الأمر:(وليشـهد) جـاء بصيغـة الأمـر فـي قولـه تعالى:(وَلْيَشْـهَدْ عَذَابَهُمَـا طَائِفَـةٌ مِـنَ الْمُؤْمِنِينَ)[النـور:2].

أَمَـرَ أَنْ تَحْضُـرَ جَمَاعَـةٌ مِـنَ الْمُسْـلِمِينَ إِقَامَـةَ حَـدِّ الزِّنَـا تَحْقِيقًـا لِإِقَامَـةِ الْحَـدِّ وَحَـذَرًا مِـنَ التَّسَـاهُلِ فِيـهِ، وَفِيـهِ فَائِـدَةٌ أُخْـرَى وَهِـيَ أَنَّ مِـنْ مَقَاصِـدِ الْحُـدُودِ مَـعَ عُقُوبَـةِ الْجَانِـي أَنْ يَرْتَـدِعَ غَيْـرُهُ، وَبِحُضُـورِ طَائِفَـةٍ مِـنَ الْمُؤْمِنِيـنَ يَتَّعِـظُ بِـهِ الْحَاضِـرُونَ وَيَزْدَجِـرُونَ وَيَشِـيعُ الْحَدِيـثُ فِيـهِ بِنَقْـلِ الْحَاضِـرِ إِلَـى الْغَائِـبِ [2].

القيمة المنطوية في الدلالة:

- الخبـر فـي لفـظ (سـورة) للتشـريف، والتنكيـر للتفخيـم، والإطنـاب لـتأكيد العنايـة بهـا؛ فهـي سـورة عظيمـة فخمـة تشـتمل علـى أحـكام هامـة ينبغـي العنايـة بهـا.
- التقديـم والتأخيـر فـي (الزانيـة والزانـي)؛ للحـرص علـى سـمعة المـرأة وأهلهـا، ومـا يلحـق بهـا مـن عـار وخـزي الزنـا وولـد الزنـا.
- الأمـر بشـهود حـد الزنـا فضـلاً عـن كونـه عقوبـة الزنـاة، فإنـه ردع للمجتمـع ولـكل مـن يتسـاهل فـي الزنـا مـن أن يلحـق بهـم خـزي الحـد العلنـي.

المطلب الرابع: الدلالة الصوتية

وتتمثل في قوله تعالى:(وليشهد).

وفيـه حـرف الشـين الـذي يفيـد التفشـي، «والمتفشـي حـرفٌ واحـد وهـو الشـين، تفشـت فـي الفـم لرخاوتـها»[3].

القيمة المنطوية على الدلالة:

تجـدر الإشـارة إلـى مـا فـي حـرف «الشـين» مـن لفتـة بلاغيـة فائقـة انطـوت فـي إنـكار

(1) ينظر: محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، ط3، ج: 3، ص213.

(2) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 18، ص151.

(3) عثمان بن سعيد أبو عمرو الداني، التحديد في الإتقان والتجويد، تحقيق الأستاذ الدكتور غانم قدوري حمد، (بغداد: مكتبة دار الأنبار، بغداد، 1407هـ 1988-م) ط1، ص109.

فعل الزاني والزانية الذي انتشر وتفشى خبره وخزيه في المجتمع، فناسب استخدام حرف الشين – الذي يفيد التفشي - لشهود الحد، ليتفشى الردع.

لا سيما أنه اشتُرِط لشهود الحد «طائفة» من المؤمنين؛ لينتشر ويتفشى خبر حد الزنا «زيادة في التنكيل فإن التفضيح قد ينكل أكثر مما ينكل التعذيب»[1].

في ضوء ما تقدم نلحظ في هذه الدلالة قيماً انطوت في: التربية، التهذيب، وحماية المجتمع.

المطلب الخامس: الدلالة النفسية

تتمثل في قوله تعالى: (وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ)[النور:2].

تجدر الإشارة إلى أن العقوبة العلنية لحد الزنا، لها دلالة نفسية عجيبة، شديدة الردع للزناة، ولغيرهم من أفراد المجتمع، من مغبة الوقوع فيه ثانية؛ خشية الفضيحة والعار.

المطلب السادس: الدلالة الاجتماعية

تتمثل في قوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) (الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ)[النور:2 - 3].

الدلالة الاجتماعية تمثلت في أن الآيات الكريمة المتقدمة في حد الزنا، خاطبت أفراد المجتمع، الزاني والزانية، والطائفة، والجهة المخولة بإقامة الحد.

القيمة المنطوية في الدلالة:

انطوت الآيات الكريمة التي تناولت حد الزنا على قيم عليا تحصلت في تطهير المجتمع من الفواحش، وتحصين النسب، ومنع انتشار أولاد الزنا، وكون الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة فهو عقوبة اجتماعية؛ «كأنَّه قيلَ الزَّاني لا يرغبُ إلا في نكاح إحداهما والزَّانيةُ لا يرغبُ في نكاحِها إلا أحدُهما فلا تحومُوا حولَه كيلا تنتظمُوا في سلكهما أو تتسِمُوا بسمتِهما»[2].

---

(1) عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي) ط1، ج:4، ص98.

(2) أبو السعود، تفسير أبي السعود، ج: 6، ص156.

المطلب السابع: الدلالة السياقية

للسياق أهمية بالغة في تحديد معاني الألفاظ، فهو ينقل اللفظ من دلالته المعجمية إلى دلالة أخرى اقتضاها، ويُمَثّل لها بلفظ «آية»:

«الآية » في دلالتها المعجمية: الْعَلَامَةُ، آيَةُ الرَّجُلِ شَخْصُهُ، وَمِنْهُ آيَةُ الْقُرْآنِ، لِأَنَّهَا جَمَاعَةُ حُرُوفٍ، وَالْجَمْعُ آيٌ، وَإِيَاةُ الشَّمْسِ ضَوْءُهَا، وَهُوَ مِنْ ذَاكَ، لِأَنَّهُ كَالْعَلَامَةِ لَهَا. (1)

بيد أن السياق أثّر في لفظ «آية» فنقله من دلالته المعجمية إلى دلالة سياقية تدل على:الحدود والفرائض والأمر والنهي. (2)

القيمة المنطوية في دلالة السياق:

تجدر الإشارة إلى أن دلالة السياق في لفظ «آية» أضفت قوة لهذا اللفظ، وجعلت ما فيه من حدود وفرائض وأمر ونهي؛ كالعلامة البينة، فهي آيات قرآنية بينة تستوجب الامتثال والحيطة وأخذ العبر.

المبحث الثاني: حد القذف

يمثله قوله تعالى:(وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)(إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)[النور:4 - 5].

تحدثت الآيات عن الذين يتهمون العفيفات بالزنا، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فعقوبتهم الجلد، ورد شهادتهم، ووصفهم بالفسق، يُستثنى من ذلك من تاب بعد ذلك، فإن الله تعالى يتوب عليهم، مع ثبوت الجلد(3).

---

(1) ينظر: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج:1، ص168 - 169.

(2) ينظر: نصر بن محمد السمرقندي، بحر العلوم، تحقيق محمود مطرجي، (بيروت: دار الفكر)، ج: 2، ص 373هـ.

(3) لم أذكر أي خلاف فقهي في الاستثناء، إذا تاب القاذف، هل تقبل شهادته بعد التوبة، ويرد اعتباره، وتزول عنه صفة الفسق؛ لأن مجال بحثي اللفظ، وللاطلاع عليها، ينظر: تفسير سورة النور في كتب التفسير مفصلاً.

المطلب الأول: الدلالة المعجمية

1. الرمي:

قال ابن فارس:«(رَمَى)الرَّاءُ وَالْمِيمُ وَالْحَرْفُ الْمُعْتَلُّ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ نَبْذُ الشَّيْءِ، ثُمَّ يَحْمِلُ عَلَيْهِ اشْتِقَاقًا وَاسْتِعَارَةً»(1)، الرَّمْيُ يقال في الأعيان كالسّهم والحجر، نحو: (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) [الأنفال/17] ويقال في المقال، كناية عن الشّتم كالقذف، نحو:(وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ)[النور/ 6]، (يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ)[النور/ 4](2).

و«عبر عن القذف بـــ «الرمي»، من حيث معتاد الرمي أنه مؤذٍ كالرمي بالحجر والسهم فلما كان قول القاذف مؤذيا جعل رمياً».(3)

2. الجلد:

قال ابن فارس: الْجِيمُ وَاللَّامُ وَالدَّالُ أَصْلٌ وَاحِدٌ وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى قُوَّةٍ وَصَلَابَةٍ، فَالْجِلْدُ مَعْرُوفٌ، وَهُوَ أَقْوَى وَأَصْلَبُ مِمَّا تَحْتَهُ مِنَ اللَّحْم (4)، و«وأَجْلادُ الإِنسانِ وتَجاليدُه: جَمَاعَةُ شَخْصِهِ، أَو جِسْمُهُ) وبَدَنُه، لأَنَّ الجِلْد مُحيطٌ بهما».(5)

القيمة المنطوية في الدلالة:

يلحظ من دلالة «الرمي» المعجمية أنها نبذ الشيء، وكذا هو في حد الرمي؛ فإن القاذف قصد نبذ وإقصاء المقذوف، وفيها أذى نفسي شديد من تبعة الخزي، والعار لا يقل عن الرمي بالحجارة، وفيها لفتة رحيمة تبين أن الجلد هو المقصود بالحد لا غير، وأن هدف الشارع هو التأديب، قال الزمخشري: «وفي لفظ الجلد إشارة إلى أنه لا ينبغي أن يتجاوز الألم إلى اللحم»(6).

(1) المرجع السابق، ج:2، ص435.

(2) ينظر: الراغب الأصفهاني، المفرادت، ص366.

(3) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج:4، ص164.

(4) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج:1، ص472.

(5) محمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس، تحقيق مجموعة من المحققين، (دار الهداية)، ج:7، ص507.

(6) الزمخشري، الكشاف، ج:3، ص210.

المطلب الثاني: الدلالة الصرفية

يمثل لها بقوله تعالى: (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) [النور:5].

1. **صيغتا المبالغة (غفورٌ رحيمٌ):**

- غفور: من غفر يغفر فهو غافر وغفور.
- رحيم: من رحم يرحم فهو راحم ورحيم.

«(وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً) أَيْ: كَثِيرَ الْمَغْفِرَةِ رَحِيماً أَيْ: كَثِيرَ الرَّحْمَةِ».[1]

القيمة المنطوية في الدلالة:

صيغة المبالغة في غفورٌ رحيمٌ فيها إغراء للارتداع؛ لما انطوت عليه من سعة رحمته سبحانه وتعالى بعباده مهما عظم ذنبهم، فكلما عادوا للذنب، وتابوا تاب الله عليهم ورحمهم.

المطلب الثالث: الدلالة النحوية

يمثل لها بقوله تعالى:(وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)[النور:4].

1. يرمون:«مضارع مرفوع بثبوت النون والواو فاعل»[2]، وهو فعل متغير يفيد أن الحال هنا غير دائم ولا ثابت، والِاسْمُ يَدُلُّ عَلَى الثُّبُوتِ وَالِاسْتِمْرَارِ، وَالْفِعْلُ يَدُلُّ عَلَى التَّجَدُّدِ وَالْحُدُوثِ [3].
2. فاجلدوهم:«الفاء رابطة لجواب الموصول المتضمن معنى الشرط واجلدوهم فعل أمر»[4]، والأمر يفيد الوجوب[5].

(1) محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، (دمشق، بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، 1414هـ)، ط1، ج:1، ص583.

(2) أحمد عبيد الدعاس وآخرون، إعراب القرآن، (دمشق: دار المنير ودار الفارابي، 1425هـ)، ط1، ج:2، ص343.

(3) ينظر: أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ضبط وتدقيق وتوثيق يوسف الصميلي، (المكتبة العصرية)، ص 66 وما بعدها.

(4) درويش، إعراب القرآن وبيانه، ج6، ص559.

(5) ينظر: وليد بن راشد السعيدان، تلقيح الأفهام العلية بشرح القواعد الفقهية، راجعه وعلق عليه الشيخ سلمان بن فهد العودة، ص82.

«نصب ثَمانِينَ على المصدر، وجَلْدَةً على التمييز»[1]، والتمييز يفيد التأكيد على العدد، فتكون عدد الجلدات ثمانين كاملة.

القيمة المنطوية في الدلالة:

عبر الله سبحانه وتعالى عن القذف –الرمي- بالفعل المضارع الذي يفيد التجدد والحدوث؛ ليدل أن القاذفين أحوالهم غير ثابتة، فمنهم من يتوب، فيتوب الله عليه (فإن الله غفور رحيم)، فأكد ذلك بحرف التوكيد «إن»، وبصيغة المبالغة «غفور»، «رحيم ».

فمن استحق حد القذف؛ الأمر في الآية جاء لتأكيد إقامة الحد عليه، بالعدد المميز في الآية وهو ثمانون جلدة لا غير.

المطلب الرابع: الدلالة الصوتية

ويمثل لها بقوله تعالى:(فَاجْلِدُوهُمْ).

الجدير بالذكر أن الدلالة الصوتية في حرف «الجيم» فيها الآتي:

- من حروف القلقلة [2]؛ الذي يفيد اضطراب الصوت عند النطق به فيُسمع له نبرة قوية.
- من الحروف الشديدة: «ومعنى الحرف الشديد أنه حرف اشتد لزومه لموضعه، وقوي فيه حتى منع الصوت أن يجري معه عند اللفظ به».[3]

القيمة المنطوية في الدلالة:

يلحظ في الدلالة الصوتية لقوله:(فَاجْلِدُوهُمْ) الردع الشديد، بما أفاده حرف «ج» من القوة واللزوم؛ فيا لها من دلالة بليغة على شدة حد القاذف– الجلد -حيث التقى الحكم الشرعي-الأمر والوجوب، ومنع الشفاعة فيه، مع نطقه – القلقلة، والشدة – فتأكد أيما تأكيد.

---

(1) ينظر: درويش، إعراب القرآن وبيانه، ج6، ص559. وابن عطية المحرر الوجيز، ج:4، ص164.

(2) ينظر: على الله بن علي أبو الوفا، القول السديد في علم التجويد، (المنصورة: دار الوفاء، 1424هـ - 2003 م)، ط3، ص171.

(3) محمد بن الجزري، التمهيد في علم التجويد، تحقيق الدكتور علي حسين البواب، (الرياض: مكتبة المعارف، 1405هـ - 1985م)، ط1، ص87.

المطلب الخامس: الدلالة النفسية

ويمثل لها بقوله تعالى:(الْمُحْصَنَاتِ) وقوله تعالى: (فَاجْلِدُوهُمْ).

«يقال: حصان للعفيفة» [1]. وتقدم تعريف «الجلد».

القيمة المنطوية في الدلالة:

1. راعت هذه الآيات نفسية المحصنات «العفيفات»، وقد يكون المقذوف محصناً «عفيفاً»، لكن صُدِّرَت المرأة للغالب الأعم، فهي تُرمى لأدنى شبهة وبدون تثبت، للأسف. فجاءت هذه الأحكام لإيقاف هذا الأذى، وقطع دابره، وشُرع حد القذف.

2. فيها الردع الشديد: ظاهر الجَلْد مؤلم للأعيان – الجسم - بيد أن ألم الجوهر هو المقصود الأهم منه؛ فالقاذف يتألم نفسياً بفضيحته، ورد شهادته، ووصفه بالفسق، فهو رادع له يحمله على التوبة، لرد اعتباره في المجتمع وردٌّ لاعتبار المقذوف، وصون شرفه وعفته، وهو ردع لأفراد المجتمع الذين شاهدوا إقامة الحد وألمه، وعرفوا لوازمه من رد الشهادة والتفسيق؛ فكان رادعاً لهم أيما رادع.

المطلب السادس: الدلالة الاجتماعية

خاطبت آيات حد القذف أفراد المجتمع، القاذف، المقذوف، وولي الأمر المخول بتنفيذ الحد، وباقي أفراد المجتمع ممن انتشر الخبر بينهم، وجميع الناس ليعلموا حكم الله في هذه القضية.

المطلب السابع: الدلالة السياقية

تُمثل دلالة السياق بحد القذف:«(والذين يرمون) أي بالزنى (المحصنات) جمع محصنة، وهي هنا المسلمة الحرة المكلفة العفيفة، والمراد القذف بالزنى بما أرشد إليه السياق سابقاً ولاحقاً، ذكوراً كان الرامون أو إناثاً بما أفهمه الموصول، وخص الإناث وإن كان الحكم عاماً للرجال تنبيهاً على عظيم حق أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، ولأن الكلام في حقهن أشنع »[2].

---

(1) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج1، ص239.

(2) إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)، ج:13، ص214.

القيمة المنطوية في دلالة السياق:

يلحظ مدى تأثير المعنى المعجمي في اللفظ؛ فلفظ « يرمون» انتقل من دلالته المعجمية التي هي الإلقاء والنبذ، والرمي بالحجارة – كما تقدم - ودخل دلالة السياق التي هي حد القذف « الرمي» وله أثر عجيب يلقي ظلاله على السياق؛ فهو رمي معنوي باللسان، وألمه أشد من الرمي المادي – المعجمي- بالحجارة، لما فيه من خزي وجرح السمعة فهو ألم نفسي واجتماعي لا يقل عن الألم الجسدي.

المبحث الثالث: حادثة الإفك

تتمثل بقوله تعالى:(إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ)(لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ)(لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ)(وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ)(إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ)(وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ)(يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ)(وَيُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)(إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)(وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ)[النور:11 - 20].

هذه الآيات الكريمة أنزلت في عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها وما اتصل بذلك من أمر «الإفك»، وفي البخاري عن عائشة قالت[1]:« وأنزل الله العشر الآيات ثم أنزل الله ما قرئ في براءتي فكأنها عدت ما تختص بها »[2]

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، سورة النور، حديث 4750، ج:6، ص101.

(2) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج:4، ص168.

الدلالات:

المطلب الأول: الدلالة المعجمية

يُمثل لها بالآتي:

1. الإفك:

قال ابن فارس:« (أَفَكَ) الْهَمْزَةُ وَالْفَاءُ وَالْكَافُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، يَدُلُّ عَلَى قَلْبِ الشَّيْءِ وَصَرْفِهِ عَنْ جِهَتِهِ. يُقَالُ: أُفِكَ الشَّيْءُ. وَأَفِكَ الرَّجُلُ: إِذَا كَذَبَ. وَالْإِفْكُ الْكَذِبُ».(1)

لفظ الإفك في هذه الآية له دلالة معجمية تبين أنه ليس كأي كذب، بل هو كذب يجتمع معه قلب الشيء وصرفه عن حقيقته، قال الزمخشري:« الإفك: أبلغ ما يكون من الكذب والافتراء، وقيل: هو البهتان لا تشعر به حتى يفجأك»(2).

لأن المقام هنا ليس كأي مقام؛ والكذب ليس كأي كذب، بل هو كذب وافتراء واتهام شنيع، ورمي بالزنا لأطهر النساء، عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما، أم المؤمنين، وزوج سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وعلى آله الأطهار الطيبين ناسب استعمال لفظ «الإفك» بدل لفظ «الكذب».

2. عصبة:

«العُصبة من الرجال: عشرة، لا يُقال لأقلّ منه، وإخوة يوسف عليه السَّلام عشرة، قالوا: وَنَحْنُ عُصْبَةٌ، ويقال هو ما بين العَشَرة إلى الأربعين من الرجال، وقوله تبارك وتعالى:(لَتَنُوأُ بِالْعُصْبَةِ)[يوسف:14]»(3).

وقال ابن فارس: «الْعَيْنُ وَالصَّادُ وَالْبَاءُ أَصْلٌ صَحِيحٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى رَبْطِ شَيْءٍ بِشَيْءٍ»(4).

العصبة في دلالتها المعجمية تفيد عدد قليل من الناس ما بين العشرة إلى الأربعين، ولفظ العصبة في هذه الآية، يفيد معنى بليغاً هو القلة، والتحقير لقولهم وإفكهم؛ كأن الذين

---

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج:1، ص118. وينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، ص79.

(2) الزمخشري، الكشاف، ج:3، ص217.

(3) الخليل بن أحمد الفراهيدي (170هـ)، العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (دار ومكتبة الهلال)، ج:1، ص309.

(4) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج:4، ص336.

افتروا على أمنا عائشة رضي الله عنها؛ عدد لا يلتفت إليه، وليس لهم قيمة ولا وزن بين عداد المؤمنين.

قال ابن عاشور:«وَذِكْرُ عُصْبَةٌ تَحْقِيرٌ لَهُمْ وَلِقَوْلِهِمْ، أَيْ لَا يُعْبَأُ بِقَوْلِهِمْ فِي جَانِبِ تَزْكِيَةِ جَمِيعِ الْأُمَّةِ لِمَنْ رَمَوْهُمَا بِالْإِفْكِ، وَوَصْفُ الْعُصْبَةِ بِكَوْنِهِمْ مِنْكُمْ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَفِي ذَلِكَ تَعْرِيضٌ بِهِمْ بِأَنَّهُمْ حَادُوا عَنْ خُلُقِ الْإِسْلَامِ حَيْثُ تَصَدَّوْا لِأَذَى الْمُسْلِمِينَ».(1)

3. تلقونه:

قال ابن فارس في مقاييسه:«(لَقِيَ) اللَّامُ وَالْقَافُ وَالْحَرْفُ الْمُعْتَلُّ أُصُولٌ ثَلَاثَةٌ: أَحَدُهَا يَدُلُّ عَلَى عِوَجٍ، وَالْآخَرُ عَلَى تَوَافِي شَيْئَيْنِ، وَالْآخَرُ عَلَى طَرْحِ شَيْءٍ، أَلْقَيْتُهُ: نَبَذْتُهُ إِلْقَاءً.»(2) (تَلَقَّاهُ) أَيِ اسْتَقْبَلَهُ.

وَقَوْلُهُ تَعَالَى:(إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ)[النور:15] أَيْ يَأْخُذُ بَعْضٌ عَنْ بَعْضٍ.(3)

استعمل القرآن الكريم لفظ «تلقّونه» في هذه الآية، وفيه إعجاز بياني، ألقى بظلاله على حقيقة الحادثة؛ فنقل اللفظ من دلالته المعجمية إلى واقع محسوس مشاهد، فانظر إلى ابن فارس كيف جعل أصل « لقي» أصولاً ثلاثة:

الأصل الأول: «العوج» ، وهو حقيق في هذه الآية فكلامهم أعوج مائل عن حقيقة حَصان السيدة عائشة رضي الله عنها.

الأصل الثاني: طرح الشيء، وهو إشارة إلى إلقاء كلامهم الساقط المنبوذ الذي لا قيمة له، بخلاف الكلام الطيب الذي رفعه القرآن الكريم، قال تعالى:(إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ) [فاطر:10].

الأصل الثالث: «استقبله»؛ وهو واقع ملموس في حديث الإفك؛ وبيان ذلك: أن حديث الإفك مشترك ومرحب به لم ينكره السامع ولا المتحدث.

وأسند الله عز وجل التلقي للألسن؛ ليبين سرعة انتشار إفكهم، وشغفهم بسماعه، وشدة عداوتهم لنبيهم، فما أن سمحت لهم الفرصة، استبقوا للطعن في شرف الطاهرة المطهرة أحب نسائه إليه.

---

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج:18، ص171.

(2) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج:5، ص261.

(3) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، (بيروت، صيدا: المكتبة العصرية، الدار النموذجية، 1420هـ \1999م) ط5، ص284.

ألـم تـر أن الأذن هـي أداة السمع، والعقـل يعـي مـا سـمعته، ثـم اللسـان ينطـق ويحـدث بمـا سمع، والآيـة جعلت هـذه المراحـل الثـلاث مرحلـة واحـدة، فـأي إيجـاز هـذا، سبحانه مـا أعجـز قرآنـه.

المطلب الثاني: الدلالة الصرفية

ويُمثل لها بقوله تعالى: (سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ) [النور:16].

1. سـبحانك: «هـذا اللفـظ موضـوع لتنزيـه الله – عـز وجـل – و«سـبحان» عَلَـم للتسـبيح منصـوب بعامـل محـذوف وجوبـاً، ثـم اسـتعمل فـي التعجـب، وأصـل ذلـك بـأن يُسـبح الله عنـد رؤيـة المتعجـب منـه مـن صنائعـه، ثـم كثـر حتـى اسـتعمل فـي كل متعجـب منـه »[1].

الفائـدة المترتبة:«الأصـل فـي ذلـك أن يسـبح الله عنـد رؤيـة العجيـب مـن صنائعـه، ثـم كثـر حتـى اسـتعمل فـي كل متعجـب منـه أو لتنزيـه الله تعالـى مـن أن تكـون حرمـة نبيـه عليـه السـلام فاجـرة»[2].

ألـم تـر كيـف اسـتعمل القـرآن الكريـم فـي حادثـة الإفـك صيغـة «سـبحانك» التـي تلقـي بظلالهـا علـى أدب رفيـع خالـد لـكل مـن يتلـو هـذه الآيـات التـي نزلـت قبـل مئـات السـنين، ونزلـت مـن فـوق سـبع سـماوات، فـي بـراءة أم المؤمنيـن عائشـة رضـي الله عنهـا؛ ليجعـل كل مـن يقرأهـا فـي كل زمـان ومـكان مـن وقـت نزولهـا إلـى يـوم القيامـة، يقـول: سـبحانك هـذا بهتـان عظيـم.

فيـا لهـا مـن صيغـة تعجـبٍ مُعجِـزَة، انطـوت فـي ظلالهـا بـراءةٌ خالـدة مُقَدَّسَـة ومنزِّهَـة لـزوج النبـي صلـى الله عليـه وسلم مـن هـذا البهتـان العظيـم.

2. بهتان:«فَأَمَّـا الْبُهْتَـانُ فَالْكَـذِبُ»[3]؛ علـى وزن فعـلان التـي تفيـد «التغلـب وَالِاضْطِـرَاب»[4]، وفائدتهـا هنـا تعظيـم كذبهـم؛ فبهتانهـم وافترائهـم علـى أمنـا عائشـة – رضـي الله عنهـا – مضطـرب وممتلـئ بـكل معانـي الكـذب.

---

(1) ياسين بن زين الدين الحمصي، حاشية يس على الفاكهي المسمى بمجيب الندا على القطر الندى، كود الكتاب: Arabi06078، ج:2، ص295.

(2) الكشاف، الزمخشري، ج:3، ص 220.

(3) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج:1، ص307.

(4) عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي(911هـ)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق عبد الحميد هنداوي، (مصر: المكتبة التوفيقية) ج:3، ص323.

المطلب الثالث: الدلالة النحوية

يمثل لها بقوله تعالى:(وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ) [النور:16].

تتحقق الدلالة النحوية في الآتي:

1. الفصل بين «لولا» و«قلتم»:

كيف جاز الفصل [1]بين «لولا» و«قلتم»؟ بيَّنه الزمخشري بقوله:

«للظروف شأن وهو تنزلها من الأشياء منزلة أنفسها لوقوعها فيها وأنها لا تنفك عنها، فلذلك يتسع فيها ما لا يتسع في غيرها...الفائدة فيه بيان أنه كان الواجب عليهم أن يتفادوا أوّل ما سمعوا بالإفك عن التكلم به، فلما كان ذكر الوقت أهمّ وجب التقديم».[2]

انطوت في هذه الدلالة النحوية مُثلاً وآداباً لمؤمني كل زمان ومكان؛ وهو من الدروس التربوية الهامة، في تحصين المجتمع الإسلامي من الإشاعات الهدامة، وفيه حفظ الأعراض، والزجر عن قذف المحصنات، وتعظيم التلفظ به، ألم تر إلى أسلوب القرآن الكريم الداعي للترفع عما تقدم بأرقى مستوى من الوعظ، وأقربه للنفس، وأسرعه للامتثال.

2. حذف جواب «لولا»:

في الحذف أبعاد بلاغية فائقة؛ «قد يرى المتكلّم البليغ الذّوّاق للأدب الرفيع أن يحذف من كلامِه الذي يُريدُ توصيلَ معناه لمَنْ يتلَقَّى كلامه، مَا يمكِنُ أن يفهمه المتلَقّي بقرائن الحال»[3].

الفائدة المترتبة على هذه الدلالة: هي إسباغ عظيم امتنانه سبحانه؛ «كرّر المنة بترك المعاجلة بالعقاب، حاذفاً جواب لولا كما حذفه ثمة، وفي هذا التكرير مع حذف الجواب مبالغة عظيمة»[4].

---

(1) معنى الفصل: « الوصل عطف بعض الجمل على بعض والفصل تركه - خص الجمل؛ لأنها أكثر أحكامًا وإن كان الوصل والفصل يجريان أيضًا في المفردات فإن وجد الجامع بينهما فالوصل وإلا فالفصل – ». ينظر: محمد بن عبد الرحمن القزويني (739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق محمد خفاجي، (بيروت: دار الجيل)، ط3، ج:3، ص97.

(2) الكشاف، الزمخشري، ج:3، ص220.

(3) عبد الرحمن بن حسن حبنكة، البلاغة العربية، (دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية، 1416هـ /1996م)، ط1، ج:1، ص329.

(4) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج:3، ص:221.

المطلب الرابع: الدلالة الصوتية

تتمثل بقوله تعالى (إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ)[النور:15].

- « تلقّونه»:

حروف هذا اللفظ لها صوت وحركة، ألقى بظلاله على الحدث فتحرك لهوله اللسان والجنان، ويدخل في معاني هذا اللفظ:اللَّقْلَقَة - الصَّوْت والجلبة- واللقلق –اللِّسَان - وَفِي لِسَانه لقلقَة أَي حبسة، ولقلق الشَّيْء: حركه، وَقيل: اللَّقْلَقَة: تقطيع الصَّوْت.(1)

نجد هذه الحركة ملازمة للّفظ، فأصل التلقي حركة فعلية بالجوارح، وليس باللسان، فنقلت هذا اللفظ من دلالته المعجمية والصرفية إلى الصوتية التي هزت الأسماع والقلوب من شناعته؛ فكان حديث الإفك كالجسد الخبيث المتحرك في المجتمع.

المطلب الخامس: الدلالة النفسية

في هذا المقطع لامست الآيات شغاف القلوب، وهزت المشاعر، وبلغ مصاب رسول الله صلى الله عليه تجاويف الفؤاد، وتفطرت الأنفس لهذا الإفك المبين، فكيف يهون عليهم رمي السيدة عائشة بنت الصديق الطاهرة العفيفة، بافترائهم عليها ما لا يرضونه لأنفسهم، ولم يكن هذا ليكون من أزواج النبي صلى الله عليه المطهرات، اللاتي اصطفاهن الله من بين نساء العالمين.

فأدَّب الله تعالى الذين جاؤوا بالإفك بأبلغ أنواع التأديب: عاتبهم مترفقاً بنفوسهم، (وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ) [النور:16]، فأي عتاب هذا الذي لم يفجعهم بالعقوبة التي يستحقونها مباشرة، ألم تر أنه سبحانه لما أنكر عليهم فعلهم، قال:(لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ)[النور:13]وقد سبق وأن علموا حد القاذف! فهنا تشتد آلامهم وتتفطر ندماً ويتمنوا لو لم يفعلوا، فيختم العتاب بالوعظ الذي لا يكون إلا للمقربين ليقرب نفوسهم فيتوبوا (يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ)[النور:17]، وبهذا تبرأ النفوس من كل ما علق بها من إثم الإفك، ولا أدل على ذلك من أبيات الشعر التي اعتذر بها حسان بن ثابت (ت54هـ) -«قِيلَ: الَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ حَسَّانُ»(2) -:

---

(1) ينظر:علي بن إسماعيل بن سيده (458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ - 2000م)، ط1، ج:6، ص134.

(2) أبو حيان، البحر المحيط، ج:8، ص20. وينظر: محمد بن عمر الفخر الرازي (ت 606هـ)، مفاتيح الغيب = تفسير الرازي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، ط3، ج:23، ص341.

حَصَانٌ رَزَانٌ مَا تُزَنُّ بِرِيبَةٍ وَتُصْبِحُ غَرْثَى مِنْ لُحُومِ الغَوَافِلِ[1]

في ضوء ما تقدم نتذوق جمال السياق القرآني، وارتقائه بالنفس - لاسيما المذنبة - بعدما بين إثم الرمي، وما ينبغي عليهم من إنكاره قولاً وسمعاً، ختم هذا التوجيه الخالد بأرقى أسلوب في التوجيه، وهو الوعظ الذي يكون من محب، فوعظهم أن لا يعودوا لمثله أبداً، قال الزمخشري:«وأبدهم ما داموا أحياء مكلفين، وقوله (إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) فيه تهييج لهم ليتعظوا، وتذكير بما يوجب ترك العود، وهو اتصافهم بالإيمان الصادّ عن كل مقبح، ويبين الله لكم الدلالات على علمه وحكمته بما ينزل عليكم من الشرائع، ويعلمكم من الآداب الجميلة، ويعظكم به من المواعظ الشافية، والله عالم بكل شيء، فاعل لما يفعله بدواعي الحكمة»[2].

المطلب السادس: الدلالة الاجتماعية

في هذا المقطع خاطبت الآيات أفراد المجتمع الذين خاضوا في الإفك، فالمتحدث من المجتمع، والسامع، والناقل، والمتضررون «المؤمنون» في زمن الحادثة، وإلى يومنا هذا وسيبقى الضرر إلى آخر الزمان، لأن الإفك رُميت به زوج النبي محمد - صلى الله عليه وسلم- سيد الخلق أجمعين، واهتز له بيت النبوة، وكان فيه عبرة لكل المسلمين بأن لا يخوضوا بمثل هذا الحديث أبداً، وألا يتهاونوا في قذف المحصنات، وإن كان سبب النزول اختص بأمنا عائشة رضي الله عنها، لكن التوجيه والتأديب لجميع المسلمين في كل زمان ومكان.

المطلب السابع: الدلالة السياقية

تقدمت آيات الإفك آيات الزنا: حده ومعناه، ثم تلتها آيات حد قاذف المحصنات بالجلد ثمانين جلدة- كما تقدم – وما السابق إلا تمهيد لحادثة الإفك التي رميت بها أم المؤمنين عائشة بنت الصديق -رضي الله عنها- زوج سيد الخلق أجمعين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم؛ ليبين أنه تقدم عقوبة قاذف المحصنات، فإذا كانت هذه حاله مع عموم المحصنات، فكيف بمن يرمي زوج النبي، فيا لشناعة صنيعه ويا لبعد مكانته.

(1) حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت، شرحه وكتب هوامشه وقدم له عَبدأ مهنا، (بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، 1414هـ/1994م)، ط2، ص190.

(2) الزمخشري، الكشاف، ج:3، ص221.

الخاتمة:

وبعد، في ضوء ما تقدم من دراسة الأبعاد الدلالية في سورة النور، من حيث التعريف والدلالة والقيم المنطوية في هذه الدلالات، تحصل لي النتائج الآتية:

1. الدلالة هي المعنى، والوقوف على مراد الله تعالى من كلامه هو منتهى غاية المفسر.
2. الدلالة المعجمية:هي جوهر المادة اللغوية المشترك في كل ما يستعمل من اشتقاقها وأبنيتها الصرفية.
3. الدّلالة الصرفية:هي التي تأتي من الصيغة الصرفية للكلمة، حيث تفيد الصيغة معنًى جديداً زائداً على المعنى المعجمي مستمد من الوزن نفسه أي معنى الوزن.
4. الدلالة النحوية:أي أن الكلمة تكتسب تحديداً وتبرز جزءاً من الحياة الاجتماعية والفكرية في موقع نحوي معين في التركيب الإسنادي وعلاقاته الوظيفية.
5. الدلالة الصوتية: مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث.
6. الدلالة السياقية:ربط الملفوظات اللسانية بسياقها الموقفي الذي تنتج فيه.
7. الدلالة النفسية:يعبر عنها بالسياق العاطفي أو الانفعالي، وتختلف عن السياقات الأخرى في كونها ترتبط بدرجة قوة الانفعال المصاحبة للأداء الفعلي للكلام.
8. الدلالة الاجتماعية :وهي مفهوم الكلمة المستقل عن أصواتها وبنيتها والذي على أساسه يتم التفاهم بين أفراد المجتمع، فتعكس أثر ظواهر المجتمع في اللغة.
9. الدلالة المعجمية تتخذ معاني جديدة عند دخولها السياق بحسب موقعها من الدلالات المتقدمة.
10. المحور العام الذي تدور حوله سورة النور هو محور التربية ونلحظ في الدلالة المعجمية للفظ «سورة» إشارة إلى رفيع منزلة سورة النور؛ المشتملة على الأحكام والآداب، التي تحفظ وتَحَصّن المجتمع الإسلامي، وتحميه كما يحمي السور المدينة، والأبعاد الدلالية في آية النور أكدت أن الله نور السموات والأرض بإعجاز بياني عجيب، التقى مع اسم السورة: «النور»، ومحورها التربية - سبحانه نور قلوبنا بهداه، ونور معاشنا بشرعه، ونور معادنا بعفوه.
11. انطوت الدلالات:المعجمية، والصرفية، والنحوية والصوتية والسياقية والنفسية

والاجتماعيـة فـي سـورة النـور علـى المثُـل والقيـم التـي ناسـبت محـور السـورة «التربيـة».

12. منـع وتحريـم الخـوض فـي أعـراض النـاس بالرمـي والقذف؛ فيـه قطـع لدابـر الفاحشـة وذلـك بالتشـديد فـي إثبـات الزنـا، التـي هـي مقدمـة لحادثـة الإفـك.

13. بـراءة السـيدة عائشـة رضـي الله عنهـا الخالـدة المنزلـة مـن فـوق سـبع سـماوات، هـي آيـات تُتلـى إلـى يـوم القيامـة بصيغـة: سـبحانك هـذا بهتـان عظيـم.

قائمة المصادر والمراجع:

إبراهيم بن عمر البقاعي(885هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي).

إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وآخرون، المعجم الوسيط، (القاهرة: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة).

ابـن القيم الجوزيـة، تفسير القرآن الكريـم، مكتب الدراسـات والبحـوث العربيـة والإسلامية بإشراف الشيخ إبراهيم رمضـان، (بيـروت: دار ومكتبـة الهـلال، 1410 هــ)، ط1.

أبـو الحسـن الرماني(384هـ)، النكـت فـي إعجـاز القـرآن، مطبـوع ضمـن: ثـلاث رسـائل في إعجـاز القرآن [سلسـلة: ذخائـر العـرب(16)، علـي بـن عيسـى بـن علي بن عبـد الله، تحقيق محمد خلـف الله ومحمد زغلول سـلام، (مصـر: دار المعـارف 1976م)، ط3.

أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ضبط وتدقيق وتوثيق يوسف الصميلي، (المكتبة العصرية).

أحمد بن فارس(395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر، 1399هـ - 1979م).

أحمد عبيد الدعاس وآخرون، إعراب القرآن، (دمشق: دار المنير ودار الفارابي، 1425هـ)، ط1.

أحمد مختار، علم الدلالة، (الكويت: مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، 1982م).

أحمد مختار عمر، علم الدلالة، (القاهرة: عالم الكتب، القاهرة، 1998م).

أحمـد مصطفى المراغـي، تفسـير المراغـي، (مصـر: شـركة مكتبـة ومطبعـة مصطفـى البابي الحلبـي وأولاده، 1365هـ /1946م)، ط1.

أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ/2002م) ط4.

إسـماعيل بـن كثيـر (774هــ)، تفسـير القـرآن العظيم، تحقيق محمـد حسـين شـمس الديـن، (بيروت: دار الكتـب العلمية، منشـورات محمـد علي بيضـون، 1419م)، ط1.

إسـماعيل بـن محمـد البغدادي(1399هــ)، هديـة العارفيـن أسـماء المؤلفيـن وآثـار المصنفيـن، (بيـروت – لبنـان: دار إحيـاء التـراث العربـي، 1951م).

جـلال الديـن محمـد بـن أحمـد المحلـي (864هــ) وجـلال الديـن عبـد الرحمـن بن أبـي بكر السـيوطي (911هـ)، تفسـير الجلاليـن، (القاهـرة: دار الحديـث)، ط1.

حسـان بـن ثابـت، ديـوان حسـان بـن ثابـت، شـرحه وكتـب هوامشـه وقـدم لـه مهنـا، (بيروت-لبنـان: دار الكتـب العلمية، 1414هـ/1994م)، ط2.

الحسـين بـن محمـد الراغـب الأصفهانـي، المفـردات فـي غريـب القـرآن، تحقيق صفـوان عدنـان الداوودي، (دمشـق – بيـروت: دار القلـم - الـدار الشـامية، 1412هـ)، ط1.

الخليل بن أحمد الفراهيدي (170هـ)، العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (دار ومكتبة الهلال).

خير الدين بن محمود الزركلي، (دار العلم للملايين، 2002م)، ط15.

سهل بن عبد الله التستري، تفسير التستري، جمعها أبو بكر محمد البلدي، تحقيق محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، 1423هـ)، ط1.

عبد الحق بن غالب بن عطية (542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ)، ط1.

عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي(911هـ)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق عبد الحميد هنداوي، (مصر: المكتبة التوفيقية).

عبد الرحمن بن حسن حبنكة، البلاغة العربية، (دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية، 1416هـ /1996م)، ط1.

عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم (327هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق أسعد محمد الطيب، (المملكة العربية السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419هـ)، ط3.

عبد القاهر الجرجاني (471هـ)، المفتاح في الصرف، تحقيق الدكتور علي توفيق الحمد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1407 هـ - 1987م)، ط1.

عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني بالقاهرة، جدة: دار المدني، 1413هـ - 1992م)، ط3.

عبد الله بن الحسين أبو البقاء العكبري (616هـ)، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، (عيسى البابي الحلبي وشركاه).

عبد الله بن عمر البيضاوي (685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ط1.

عثمان بن جني (392هـ)، الخصائص، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ط 4.

عثمان بن سعيد أبو عمرو الداني (444هـ)، التحديد في الإتقان والتجويد، تحقيق غانم قدوري حمد، (بغداد: مكتبة دار الأنبار، بغداد، 1407هـ 1988-م)، ط1.

عثمان بن سعيد أبو عمرو الداني (444هـ)، البيان في عد أي القرآن، تحقيق غانم قدوري، (الكويت: مركز المخطوطات والتراث، 1414هـ/ 1994م).

على الله بن علي أبو الوفا، القول السديد في علم التجويد، (المنصورة: دار الوفاء، 1424هـ - 2003 م)، ط3.

علي بن إسماعيل بن سيده (458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ - 2000م)، ط1.

علي بن محمد الجرجاني (816هـ)، التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، (بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية 1403هـ /1983م)، ط1.

عمرو بن بحر الجاحظ (255هـ)، البيان والتبيين، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423 هـ).

فايز الداية، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق، (دمشق: دار الفكر، 1996م)، ط2.

مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، (الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1393هـ 1973-م، 1414هـ - 1993م)، ط1.

محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م).

محمد بن أبي بكر الرازي (666هـ)، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، (بيروت، صيدا: المكتبة العصرية، الدار النموذجية، 1420هـ \1999م)، ط5.

محمد بن أحمد الذهبي (748هـ)، سير أعلام النبلاء، (القاهرة: دار الحديث، 1427هـ/2006م).

محمد بن أحمد القرطبي (671هـ)، الجامع لأحكام القرآن «تفسير القرطبي»، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ/1964م)، ط2.

محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، 1422هـ)، ط1، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، مع الكتاب شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا.

محمد بن الجزري، التمهيد في علم التجويد، تحقيق الدكتور علي حسين البواب، (الرياض: مكتبة المعارف، 1405هـ - 1985م)، ط1.

محمد بن عبد الرحمن القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق محمد خفاجي، (بيروت: دار الجيل)، ط3.

محمد بن عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، (مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه)، ط3.

محمد بن علي الداوودي(945هـ)، طبقات المفسرين، تحقيق مجموعة من العلماء بإشراف الناشر، (بيروت: دار الكتب العلمية).

محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، (دمشق، بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، 1414هـ)، ط1.

محمد بن عمر الفخر الرازي (ت 606هـ)، مفاتيح الغيب = تفسير الرازي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، ط3.

محمد بن محمد أبو السعود العمادي (ت982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

محمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس، تحقيق مجموعة من المحققين، (دار الهداية).

محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414 هـ)، ط3.

محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي (745هـ)، البحر المحيط، تحقيق صدقي جميل، (بيروت: دار الفكر، 1420هـ).

محمد جمال القاسمي (1332هـ)، محاسن التأويل، تحقيق محمد باسل عيون السود، (دار الكتب العلمية، 1418هـ)، ط1.

محمد صديق خان القنوجي، نيل المرام من تفسير آيات الأحكام، تحقيق محمد حسن إسماعيل وأحمد فريد المزيدي، (دار الكتب العلمية، 2003م).

محمد علي السايس، تفسير آيات الأحكام، تحقيق ناجي سويدان، (المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 2002م).

محمود بن عبد الله الآلوسي (1270هـ)، روح المعاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، ط1.

محمود بن عمر الزمخشري (538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، ط3.

محيي الدين بن أحمد درويش (1403هـ)، إعراب القرآن وبيانه، (حمص –سورية:جار الإرشاد للشؤون الجامعية، دمشق – بيروت: دار ابن كثير، دار اليمامة، 1415هـ)، ط4.

ميشال زكريا، الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1406هـ/1986م)، ط2.

نصر بن محمد السمرقندي (373هـ)، بحر العلوم، تحقيق محمود مطرجي، (بيروت: دار الفكر).

وليد بن راشد السعيدان، تلقيح الأفهام العلية بشرح القواعد الفقهية، راجعه وعلق عليه الشيخ سلمان بن فهد العودة.

وهبة الزحيلي، التفسير المنير، (دمشق: دار الفكر المعاصر، 1418هـ)، ط2.

ياسين بن زين الدين الحمصي، حاشية يس على الفاكهي المسمى بمجيب الندا على القطر الندى، كود الكتاب Arabi06078.

ياقوت بن عبد الله الحموي (626هـ)، معجم الأدباء، تحقيق إحسان عباس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1414هـ/1993م)، ط1.

يوسف بن أبي بكر السكاكي(626هـ)، مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، (بيروت –لبنان: دار الكتب العلمية، 1407هـ - 1987م)، ط 2.

Semantic Dimensions in Surat AL-Noor: an Applied Study

Mayada Rushdi Akawi

College of Shari’a and Islamic Studies - University of Sharjah

Sharjah - U.A.E.

Abstract:

This study examines the semantic dimensions in Surat Al-Noor. It is an applied study of the Surat’s denotations (lexicographical, morphological, grammatical, phonetic, psychological, social and contextual). The study also aims to explore the values underlying these denotations, specifically those that deal with Islamic Ruling on adultery to pave the way for acquitting lady Aisha (may Allah be Pleased with Her) of this accusation. This semantic analysis will explain and justify “Al-Ssayidda Aisha’s” chastity and decency. The study showed that the semantic properties of Surat Al-Noor are consistent with its themes of educations and guidance.

Keywords: The Semantics Connotations in Surat Al-Nur, Penalties, the Story of Ifk (Slander).

الأحاديث النبوية الواردة في حكم الإقامة في البلاد غير الإسلامية

عبد العزيز الصغير دخان

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة

الشارقة - الإمارات العربية المتحدة

تاريخ الاستلام: 08-11-2017 **تاريخ القبول: 19-12-2017**

ملخص البحث:

يتعلَّق هذا البحث بالأحاديث النبوية الواردة في حكم إقامة المسلم في البلاد غير الإسلامية، وقد أمكن جمعُ سبعة أحاديث ممّا يمكن أن يكون فيه دلالة صريحة أو غير صريحة على تحريم الإقامة في البلاد غير الإسلامية، أو جوازها، وجرى تخريجها، وبيان درجتها في سلّم القبول أو الردّ، ثمّ تمّ تناول دلالتها في ضوء أسباب ورودها، وتفسير بعض ألفاظها التي يمكن أن تأخذ طريق التأويل، وبالتالي يصبح من الصعب تنزيلُها على أحوال المسلمين الذين يقيمون اليوم في المجتمعات غير الإسلامية، وقد تمّت الإشارة بنوع من التفصيل إلى كلام جملة من العلماء السابقين والمعاصرين الذين نحوا هذا المنحى، وذهبوا في هذه الأحاديث مذهب التأويل مع إقرارهم بصحّة هذه الأحاديث في مجموعها، بالإضافة إلى تغيّر أحوال المجتمعات اليوم، وحاجتها إلى نظرة فقهية جديدة تقوم على مراعاة مصالح المسلمين في المجتمعات غير الإسلامية، ومحاولة تأصيل ما يتعلّق بهم من فتاوى؛ من أجل العمل على توطينهم في تلك البلاد، وإشعارهم أنّهم جزء من نسيج تلك المجتمعات، ممّا يرتّب عليهم واجباتٍ شرعيةً في الدعوة إلى هذا الدين والتمكين له في تلك البلاد، وحماية أبنائهم من الانحراف والضياع.

الكلمات الدالة: الهجرة، الإقامة، أحاديث، الإسلامية.

المقدّمة:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد

تعيش الجالية المسلمة في المجتمعات غير الإسلامية أوضاعا مختلفة، وتتعاظم مشاكلها كلّ يوم، وتصبح في أمسّ الحاجة إلى منظومة من القوانين والحلول الشرعية التي تواكب تطوّر حياتها والمشاكل التي تعترضها، والنوازل التي تحدث لها كلّ يوم، ممّا يفرض على أهل العلم في هذا العصر أن يولوا هذه المسائل عناية خاصة، وأن يجتهدوا في وضع الحلول الواقعية لمشاكلها اليومية، وقضاياها المستجدة.

وإنّ الفتاوى والحلول السابقة الواردة في كتب العلماء تتحدّث عن أوضاع أخرى مختلفة، وتذهب في تفسير الأحاديث الواردة في أمر الإقامة في غير بلاد المسلمين مذاهب لا تنطبق على واقع هذه المجتمعات اليوم.

وقد رحت أطالع الفتاوى الصادرةَ عن الهيئات العلمية في شأن الإقامة في بلاد الغرب، فلاحظت أنّ معظمها يتمحور حول النهي عن السفر إلى تلك البلاد، وعدم جواز الهجرة إليها، أو النصيحة لمن يقيم بهذه البلاد بحزم أمتعته، والهجرة إلى البلاد الإسلامية، حيث يستطيع فيها أن يعبد ربّه، ويقيم شعائر دينه، وتنتهي المشكلة.

ومع احترامي وتقديري لهذه الفتاوى وأصحابها، فقد لاحظت أنّهم أغفلوا الجانب الكبير من المشكلة، وهو هذه الملايين من المسلمين الذين يعيشون في بلاد الغرب، سواء ممّن هاجر إلى تلك البلاد منذ سنين طويلة؛ لظروف قاهرة أملتها أحوال الاستعمار الغربي الذي كان يجثم على بلاد المسلمين، أو الذين أرغموا على الذهاب إلى تلك البلاد لظروف الحياة القاهرة، أو من أسلم من أهل تلك البلاد الأصليين، ونشأ هناك، ونشأ أولاده وأحفاده هناك أيضا، ولم يَدْرِ بخلده أبدا أنّه يجب عليه أن يهاجر إلى بلاد المسلمين، وأن يترك بلده الذي ولد فيه، وله فيه أقارب وأرحام وجيران، ليس من السهولة تركُهم وفراقُهم.

ذلك أنّ المسلمين في بلاد الغرب - مثلا - لم يعودوا مجرّد تجّار يذهبون ثمّ يعودون، أو مجرّد عابري سبيل، أو سيّاح لا يمكثون هناك إلاّ قليلا، إنّهم اليوم جزء من نسيج هذه المجتمعات، قد استوطنوا هناك، واكتسبوا جنسية تلك البلاد، بل إنّ بعضهم ولد هناك أصلاً، فهم من أبناء البلاد الأصليين، ليس لهم بلد آخر يعودون إليه.

ولم يعد الأمر يتعلّق بأفراد قلائل يعيشون في المجتمعات غير المسلمة، وإنّما هم الآن يعدّون بالملايين، ولا يمكن شرعا ولا عقلا، ولا منطقا، ولا واقعا، أن تكون الفتوى في حقّهم أن يهاجروا إلى البلاد الإسلامية.

إضافة إلى ما يترتّب على ذلك من خلوّ تلك الديار من المسلمين الذين يحملون همّ الدعوة إلى الله، ويعملون على أسلمة هذه المجتمعات تدريجيا، إضافة إلى ما يمكن أن يقدّموه من علم أو عمل للبلاد التي يحلّون بها، ويتولّون فيها مهامَّ ومسؤوليات يتعدّى نفعها وأثرها، ويكون لها الأثر البالغ في تطلّع أهل تلك الديار إلى معرفة هذا الدين والاقتناع به.

وكان عمدة هذه الفتاوى ما ورد من الآيات في النهي عن موالاة الكفار، مما يقتضي عدمَ مساكنتهم في بلدانهم، وهو المعنى الذي نجده عند أغلب من تصدّى لتفسير الآيات الواردة في هذا الشأن.

ومن ذلك أيضا جملة من الأحاديث الواردة في شأن الإقامة بين المشركين، كانت العمدةَ أيضا في الأحكام الصادرة في هذه المسألة.

ولأهمية هذه المسألة وخطورتها على مستقبل الجالية المسلمة في بلاد الغرب اليوم، فإنّ الحاجة تشتد إلى معرفة حقيقة هذه الأحاديث وقيمتها العلمية، ونظرة العلماء قديمًا وحديثًا إلى ما دّلت عليه من المعاني والأحكام، وصولا إلى وضع اليد على هذه المسألة واستجلاء بعض جوانبها الغامضة، وتحرير الموقف الصحيح الواقعي حيال هذه المسألة، من أجل وضع منظومة متكاملة من القوانين والحلول لهؤلاء المسلمين الذين يعيشون في المجتمعات غير الإسلامية.

وللكشف عن هذه الأحاديث وطبيعة ما ورد فيها، ووجه استدلال العلماء بها على هذا الموضوع، فقد صحّت النيّة على جمع هذه الأحاديث وتخريجها وبيان درجتها العلمية، ثمّ محاولة فقه ما فيها من المعاني، وكيفية استدلال العلماء بها على هذه المسألة، وما مدى تطبيق هذه الأحاديث على واقع الجالية المسلمة التي تعيش في المجتمعات غير الإسلامية.

ولقد كُتب الكثير حول هذه المسألة، وجرى الاستدلال ببعض هذه الأحاديث، ومن ذلك ما كُتب في الفتاوى الصادرة عن الهيئات العلمية والشرعية في داخل البلاد الإسلامية أو خارجها، وقد ذكرنا طرفا من ذلك في ثنايا البحث.

ولكني لم أر من استوعب ذكرَ هذه الأحاديث الواردة في هذه المسألة، أو استوفى تخريجَها، وبيانَ درجتها، والوقوفَ على أسباب ورودها، وأثرَ ذلك في صحّة الاستدلال بها، وهو العمل الذي قمتُ به في هذا البحث، فهو بحث جمع بين الصناعة الحديثية والصناعة الفقهية، وهو ما يميّزه عن غيره من الدراسات السابقة.

وبالجملة، فقد تضمّن البحث المباحث الآتية:

المبحث الأوّل: تخريج الأحاديث الواردة في حكم الإقامة بين أظهري المشركين.

المبحث الثاني: سبب ورود هذه الأحاديث.

المبحث الثالث: كلام العلماء في بيان معاني هذه الأحاديث.

المبحث الرابع: بين الأحاديث النبوية وواقع المسلمين اليوم.

المبحث الأول: تخريج الأحاديث الواردة في النهي عن الإقامة بين المشركين

الحديث الأول:

عن جريرِ بن عبد الله، قال: بعثَ رسولُ الله -صلى الله عليه وسلم- سريةً إلى خَثْعَم، فاعتصم ناسٌ منهم بالسجود، فأسرع فيهم القتل، قال: فبلغَ ذلك النبي -صلى الله عليه وسلم- فأمر لهم بنصفِ العقلِ، وقال: «أنا بريء من كل مُسلم يقيم بين أظْهُرِ المشركين» قالوا: يا رسول الله، لم؟ قال: « لا تَراءَى ناراهما».

تخريجه

1. رواه أبو داود في سننه، من طريق أبي معاوية، عن إسماعيلَ، عن قيس عن جريرِ بن عبد الله، قال .. وذكر الحديث[1].

ثمّ قال عقبه:« رواه هُشيم، ومعتمر[2]، وخَالدٌ الواسطيُّ، وجماعةٌ، لم يذكروا جَريراً.».

2. ورواه الترمذي في سننه، من طريق أبي معاوية، موصولا، ولفظه: « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- بَعَثَ سَرِيَّةً إِلَى خَثْعَم فَاعْتَصَمَ نَاسٌ بِالسُّجُودِ، فَأَسْرَعَ فِيهِمُ الْقَتْلَ، فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ -صلى الله عليه وسلم-» فَأَمَرَ لَهُمْ بِنِصْفِ الْعَقْلِ وَقَالَ: «أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهُرِ الْمُشْرِكِينَ». قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَلِمَ؟ قَالَ: «لَا تَرَاءَى نَارَاهُمَا»[3].

ثمّ قال: حَدَّثَنَا هَنَّادٌ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدَةُ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ، عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي

(1) سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرناؤوط، محمد كامل قره بللي، (دار الرسالة العالمية، 1430هـ - 2009م)، ، ط1، كتاب الجهاد/باب: النهي عن قتل من اعتصم بالسجود (ح: 2645).

(2) في النسخة المطبوعة من سنن أبي داود: ومُعمرٌ، هكذا بضمّ الميم، وهو خطأ في موضعين: في ضمّ الميم، وفي قوله: معمر، والصواب ما أثبتناه، وهو معتمر بن سليمان، وأكثر نسخ أبي داود فيها: معتمر، وفي بعضها: معمر، وهو خطأ، ويؤيّد ذلك أنّ رواية معتمر بن سليمان أخرجها سعيد بن منصور في سننه، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، (الهند: الدار السلفية، 1403هـ - 1982م)، ط1، ج2: ص249.

(3) الترمذي، سنن الترمذي، تح: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م)، أبواب السير/باب: ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين (ح: 1604).

حَـازِم مِثْـلَ حَدِيـثِ أَبِـي مُعَاوِيَـةَ، وَلَـمْ يَذْكُـرْ فِيـهِ عَـنْ جَرِيـرٍ وَهَـذَا أَصَـحُّ. وَفِـي البَـاب عَـنْ سَـمُرَةَ[1].

ثـمّ قـال: وَأَكْثَـرُ أَصْحَـابِ إِسْمَاعِيلَ قَالُـوا: عَـنْ قَيْـسِ بْـنِ أَبِـي حَـازِم، أَنَّ رَسُـولَ اللَّهِ -صلـى الله عليـه وسـلم- بَعَـثَ سَـرِيَّةً وَلَـمْ يَذْكُـرُوا فِيـهِ عَـنْ جَرِيـرٍ. وَرَوَاهُ حَمَّـادُ بْـنُ سَـلَمَةَ، عَـنْ الحَجَّـاج بْـنِ أَرْطَـاةَ، عَـنْ إِسْـمَاعِيلَ بْـنِ أَبِـي خَالِـدٍ، عَـنْ قَيْـسٍ، عَـنْ جَرِيـرٍ مِثْـلَ حَدِيـثِ أَبِـي مُعَاوِيَـةَ. وَسَـمِعْتُ مُحَمَّـدًا يَقُـولُ: الصَّحِيـحُ حَدِيـثُ قَيْـسٍ عَـنِ النَّبِـيِّ -صلـى الله عليـه وسـلم- مُرْسَـلٌ.

3. ورواه أيضـا فـي العلـل الكبيـر، مـن طريـق أبـي معاويـة، مـن حديـث جريـر، موصـولا، ولفظـه: «أَنَـا بَـرِيٌّ مِـنْ كُلِّ مُسْـلِمٍ يُقِيـمُ بَيْـنَ أَظْهُـرِ الْمُشْـرِكِينَ» قِيـلَ: لِـمَ يَـا رَسُـولَ اللَّهِ؟ قَـالَ: «لَا تَرَايَـا نَارَاهُمَـا». ثـمّ قـالَ: سَـأَلْتُ مُحَمَّـدًا - يعنـي البخـاري - عَـنْ هَـذَا الْحَدِيـثِ، فَقَـالَ: الصَّحِيـحُ عَـنْ قَيْـسِ بْـنِ أَبِـي حَـازِم. مُرْسَـلٌ. قُلْـتُ لَـهُ: فَـإِنَّ حَمَّـادَ بْـنَ سَـلَمَةَ رَوَى هَـذَا الْحَدِيـثَ عَـنِ الْحَجَّـاجِ بْـنِ أَرْطَـاةَ، عَـنْ إِسْـمَاعِيلَ بْـنِ أَبِـي خَالِـدٍ، عَـنْ قَيْـسِ بْـنِ أَبِـي حَـازِمٍ، عَـنْ جَرِيـرٍ، فَلَـمْ يَعُـدَّهُ مَحْفُوظًـا[2].

4. ورواه النسـائي، مـن طريـق أبـي خَالِـدٍ، عَـنْ إِسْـمَعِيلَ، عَـنْ قَيْـسٍ: أَنَّ رَسُـولَ اللَّهِ -صلـى الله عليـه وسـلم- بَعَـثَ سَـرِيَّةً إِلَـى قَـوْمٍ مِـنْ خَثْعَـمَ، فَاسْـتَعْصَمُوا بِالسُّـجُودِ، فَقُتِلُـوا فَقَضَـى رَسُـولُ اللَّهِ -صلـى الله عليـه وسـلم- بِنِصْـفِ الْعَقْـلِ[3]، وَقَـالَ: «إِنِّـي بَـرِيءٌ مِـنْ كُلِّ مُسْـلِمٍ مَـعَ مُشْـرِكٍ» ثُـمَّ قَـالَ رَسُـولُ اللَّهِ -صلـى الله عليـه وسـلم-: «أَلَا لَا تَـرَاءَى نَارَاهُمَـا»[4].

5. ورواه الطبرانـي مـن طريـق أبـي معاويـة، مـن حديـث جريـر، قـال: بعـث رسـول الله

---

(1) سوف يأتي تخريجه.

(2) الترمذي، العلل الكبير، تح: صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري، محمود خليل الصعيدي، (بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، 1409)، ط1، باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين، 264 (ح: 483).

(3) وإنّما أمر لهم بنصف الدية - كما قال الخطابي - «لأنهم قد أعانوا على أنفسهم بمقامهم بين ظهراني الكفار فكانوا كمن هلك بجناية نفسه وجناية غيره فسقط حصة جنايته من الدية». الخطابي، معالم السنن، (حلب: المطبعة العلمية، 1351 ه - 1932 م)، ط1، ج2: ص271، يعني: فلم يبق لهم إلاّ نصف الدية. أمّا الإمام البغوي فقد ردّ هذا، وذكر أنّ النبيّ -صلى الله عليه وسلم- أمر لهم بنصف الدية؛ استطابةً لأنفس أهليهم، أو زجرًا للمسلمين عن ترك التثبت عند وقوع الشبهة. انظر: البغوي، شرح السنة، تح: شعيب الأرناؤوط - محمد زهير الشاويش، (دمشق، بيروت: المكتب الإسلامي، 1403هـ - 1983م)، ج10: ص246. وفي المسألة كلام طويل للفقهاء ينظر في مظانّه من كتب الفقه.

(4) عبد الرحمن بن شعيب النسائي، سنن النسائي، تح: عبد الفتاح أبو غدة، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406 - 1986م)، ط2، كتاب القسامة/باب: القود بغير حديدة (ح: 4780).

-صلى الله عليه وسلم- .. وذكر الحديث، ولفظه: «إِنِّي بَرِيءٌ[1] مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ ظَهْرَانَيِ الْمُشْرِكِينَ» ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ وَلِمَ، قَالَ: «لَا تَرَاءَى نَارَاهُمَا»[2].

ولم يُشر إلى الرواية المرسلة.

6. وأخرجه البيهقي في الكبرى، من حديث أبي معاوية، موصولا. ولم يشر إلى الرواية المرسلة[3].

7. ورواه في السنن الصغير، من حديث أبي معاوية، موصولا، ثمّ قال: «ورواه الشافعي، عن مروان بن معاوية، عن إسماعيل، عن قيس، قال: لجأ قوم إلى خثعم، فلما غشيهم المسلمون استعصموا بالسجود»، فذكره مرسلا[4].

8. ورواه في شعب الإيمان، من حديث أبي معاوية، موصولا. ولم يشر إلى الرواية المرسلة[5].

9. وأخرجه ابن الأعرابي، من حديث أبي معاوية، موصولا[6].

---

(1) والمراد بالبراءة هنا أحد معنيين: الأول: البراءة من دمه، والثاني: البراءة من موالاته. انظر: الملا علي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، (بيروت: دار الفكر، 1422هـ - 2002م)، ط1، ج6: ص2319.

(2) الطبراني، المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية)، ط2. ج2: ص303 (ح: 2264).

وفي قوله -صلى الله عليه وسلم-: « لَا تَرَاءَى نَارَاهُمَا » كناية عن البعد الشديد وعدم مجاورة المسلم للمشرك. قال القاضي البيضاوي: «ينبغي أن لا يسكن مسلم حيث سكن كافر، ولا يدنو منه بحيث تتقابل ناراهما، وتقرب إحداهما من الأخرى حتى يرى كل منهما نار الآخر، فنزل رؤية الموقد منزلة رؤيتها إن كان لها، أو أطلق الترائي بمعنى التقابل والتقارب؛ لأنه مستلزم لهما». انظر: تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، 2/503. وفي معناه أقوال أخرى للعلماء. انظر: الطيبي، شرح المشكاة، تح: عبد الحميد هنداوي، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1417 ه - 1997 م)، ط1، ج8: ص2506.

(3) البيهقي، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 ه - 2003م)، ط3، ج8: ص225 (ح: 16471)، ج9: ص240 (ح: 18419).

(4) البيهقي، السنن الصغير، تح: عبد المعطي أمين قلعجي، (كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية، 1410هـ - 1989م،)، ط1، ج3: ص271.

(5) البيهقي، شعب الإيمان، تح: عبد العلي عبد الحميد حامد، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، 1423 هـ - 2003 م)، ط1، ج12: ص10 (ح: 8929).

(6) ابن الأعرابي، معجم ابن الأعرابي، تح: عبد المحسن بن إبراهيم بن أحمد الحسيني، (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1418 هـ - 1997 م)، ط1، ج2: ص439.

10. وأخرجه ابن عساكر، من حديث أبي معاوية، موصولا[1].

الحكم على الحديث:

من خلال ما سبق في تخريج هذا الحديث يتبيّن أنّ العلماء ليسوا متفقين على وصل هذا الحديث، بل الذي عليه جمعٌ من الحفّاظ المعتبرين أنّ الراجح في هذا الحديث أنّه مرسل، والمرسل نوع من أنواع الحديث الضعيف.

فقد رجّح الإرسالَ كلٌّ من البخاري، والترمذي، وأبي داود، وأبي حاتم الرازي، ولهم في ذلك نصوص وأقوال.

ويدلّ صنيعُ الإمام أبي داود على ترجيح رواية الإرسال أيضا؛ فقد أورد الروايةَ الموصولة، ثمّ ثنّى بذكر جماعة ممّن رووا هذا الحديث مرسلاً.

وقال ابن أبي حاتم: وسألتُ أَبِي عَنْ حديثٍ رَوَاهُ حمَّاد بن سَلَمة، عَنْ حَجَّاج، عَنْ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ قَيْس، عَنْ جَرِير: أَنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ: «مَنْ أَقَامَ مَعَ المُشْرِكِينَ، فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ الذِّمَّةُ[2]؟ فَقَالَ أَبِي: الكوفيُّون - سِوى حَجَّاج - لا يُسنِدونَه، ومُرسَلاً أشبهُ»[3].

وقال الدارقطني: «.. ورواه أبو إسحاق الفزاري، ومروان بن معاوية، ومعتمر بن سليمان، عن إسماعيل، عن قيس مرسلاً، وهو الصَّواب»[4].

وأمّا البيهقي فقد رواه موصولا، ثم ذكر الرواية المرسلة، من طريق الشافعي، ثمّ نقل قول الشافعي في التشكيك في ثبوت هذا الحديث، وكأنّه يرى رجحان الإرسال[5].

---

(1) ابن عساكر: معجم ابن عساكر، تح: وفاء تقي الدين، (دمشق: دار البشائر، 1421 هـ - 2000 م)، ط1، ج2: ص957 (ح: 1221).

(2) هذا لفظ الحديث عند ابن أبي عاصم، الآحاد والمثاني، تح: باسم فيصل أحمد الجوابرة، (الرياض: دار الراية، 1411 - 1991)، ط1، ج4: ص471، والطبراني، المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية)، ط2، ج2: ص302، والبيهقي، السنن الكبرى، ج9: ص22، والمعنى واحد.

(3) ابن أبي حاتم، علل الحديث، تح: فريق من الباحثين، (مطابع الحميضي، 1427 هـ - 2006م)، ط1، ج3، ص370.

(4) الدراقطني، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، تح: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، محمد بن صالح بن محمد الدباسي، (الرياض: دار طيبة، الدمام: دار ابن الجوزي، 1405 هـ - 1985 م)، ط1، ج13: ص464.

(5) البيهقي، السنن الصغير، ج3: ص262.

وقال عبد الحق الإشبيلي: « هذا يروى مرسلًا عن قيس بن أبي حازم»[1].

الحديث الثاني:

عـن بَهْـز بْـنِ حَكِيـم، عَـنْ أَبِيـهِ، عَـنْ جَـدِّهِ، قَـالَ: قُلْـتُ: يَـا نَبِـيَّ اللهِ مَـا أَتَيْتُـكَ حَتَّـى حَلَفْـتُ أَكْثَـرَ مِـنْ عَدَدِهِـنَّ ـ لِأَصَابِـعِ يَدَيْـهِ ـ أَلَّا آتِيَـكَ، وَلَا آتِـيَ دِينَـكَ، وَإِنِّـي كُنْـتُ امْـرَأً لَا أَعْقِـلُ شَـيْئًا، إِلَّا مَـا عَلَّمَنِـي اللهُ وَرَسُـولُهُ، وَإِنِّـي أَسْـأَلُكَ بِوَجْـهِ اللهِ عَـزَّ وَجَـلَّ بِمَـا بَعَثَـكَ رَبُّـكَ إِلَيْنَـا؟ قَـالَ: «بِالْإِسْـلَامِ» قَـالَ: قُلْتُ وَمَـا آيَاتُ الْإِسْـلَامِ؟ قَالَ: « أَنْ تَقُولَ: أَسْـلَمْتُ وَجْهِي إِلَـى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَتَخَلَّيْتُ، وَتُقِيمَ الصَّـلَاةَ، وَتُؤْتِـيَ الزَّكَاةَ، كُلُّ مُسْلِمٍ عَلَـى مُسْلِمٍ مُحَرَّمٌ، أَخَوَانِ نَصِيرَانِ، لَا يَقْبَلُ اللهُ عَـزَّ وَجَـلَّ مِـنْ مُشْـرِكٍ بَعْدَمَـا أَسْـلَمَ عَمَـلًا، أَوْ يُفَـارِقَ الْمُشْـرِكِينَ إِلَـى الْمُسْـلِمِينَ ».

تخريجه:

رواه مطـوّلا، أحمـد، والنسـائي، والحاكـم، مـن طريـق بهـز بـن حكيـم، بهـذا الإسـناد، وفـي لفـظ الحاكـم: « لَا يَقْبَـلُ اللهُ مِـنْ مُسْـلِمٍ أَشْـرَكَ بَعْدَمَـا أَسْـلَمَ عَمَـلًا حَتَّـى يُفَـارِقَ الْمُشْـرِكِينَ إِلَـى الْمُسْـلِمِينَ»، وقـال: «هَـذَا حَدِيـثٌ صَحِيـحُ الْإِسْـنَادِ وَلَـمْ يُخْرِجَـاهُ»، ووافقـه الذهبـي[2].

ورواه ابـن ماجـه، مـن طريـق بَهْـزِ بْـنِ حَكِيـمٍ، عَـنْ أَبِيـهِ، عَـنْ جَـدِّهِ، مرفوعـا، بلفـظ: «لَا يَقْبَـلُ اللهُ مِـنْ مُشْـرِكٍ أَشْـرَكَ بَعْـدَ مَـا أَسْـلَمَ، عَمَـلًا حَتَّـى يُفَـارِقَ الْمُشْـرِكِينَ إِلَـى الْمُسْـلِمِينَ»، دون بقيـة القصـة[3].

الحكم على الحديث.

إسـناد هـذا الحديـث حسـن؛ لمـا ذكـره علمـاء الحديـث فـي مراتـب الحسـن أنّ مـن أمثلتـه حديـثَ بهـز بـن حكيـم، عـن أبيـه، عـن جـدّه.

وقـد تابـع بهـزا علـى روايـة هـذا الحديـث غيـرُه مـن الـرواة، فقـد أخرجـه أحمـد، والطبرانـي،

---

(1) عبد الحقّ الأشبيلي، الأحكام الصغرى، تح: أم محمد بنت أحمد الهليس، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، جدّة: مكتبة العلم، 1413هـ ـ 1993م)، ط1، ج2: ص603.

(2) أحمد بن حنبل، المسند، تح: شعيب الأرناؤوط ـ عادل مرشد، وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421 هـ ـ 2001 م)، ط1، ج33: ص236، (ح: 20037، 20043)، النسائي، السنن الصغرى، كتاب الزكاة/ باب: مَنْ سَأَلَ بِوَجْهِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، تح: عبد الفتاح أبو غدة، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406 ـ 1986)، ط2، ج4: ص643 (ح: 8774).

(3) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الحدود/ باب: المرتد عن دينه (ح: 2536)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء الكتب العربية ـ فيصل عيسى البابي الحلبي).

وغيرهما، من طرق، عن حماد بن سلمة، عن أبي قزعة، به[1]، ولفظه: « لَا يَقْبَلُ اللهُ مِنْ أَحَدٍ تَوْبَةً أَشْرَكَ بَعْدَ إِسْلَامِهِ »[2].

وتابع حمادَ بنَ سلمة الحجاجُ بنُ الحجاج الباهليُّ، كما عند الطبراني[3].

وهذا كلّه يرفع الحديث بمجموع طرقه إلى درجة الصحيح، والله أعلم.

وقد حسّنه أيضًا الشيخُ الألبانيُّ رحمه الله[4].

الحديث الثالث:

عَنْ قَتَادَةَ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ سَمُرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-: «لَا تُسَاكِنُوا المُشْرِكِينَ، وَلَا تُجَامِعُوهُمْ، فَمَنْ سَاكَنَهُمْ أَوْ جَامَعَهُمْ، فَهُوَ مِنْهُمْ».

تخريجه

أورده الترمذي في سننه، عقب حديث جرير السابق، على عادته في إيراد ما في الباب من الأحاديث، من باب تقوية الحديث.

(1) أحمد بن حنبل، المسند، ج33: ص225 (ح: 20022)، الطبراني، المعجم الكبير، ج19: ص425، 426 (ح: 1035، 1036).

(2) وقد أشار الشيخ شعيب ومن معه في تحقيقهم لمسند الإمام أحمد إلى أنّ هذا وهم، وأنّ صوابَه ما وقع في رواية بهز بن حكيم عن أبيه عن جده: «لا يقبل الله من مشرك يشرك بعدما أسلم عملاً، أو يفارق المشركين إلى المسلمين».

ولكنّ الشيخ الألباني رحمه الله صحّح هذا اللفظ، وذكر أنّ هذا مثل قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ} [آل عمران/90]. أَيْ: من ذنوبهم، وليس من كفرهم، والمعنى في الحديث: أي توبته من ذنب في أثناء كفره، لأن التوبة من الذنب عمل. قال: وهذا هو الذي اختاره إمامُ المفسرين ابن جرير رحمه الله، فأخرج عن أبي العالية قال: هؤلاء اليهود والنصارى، كفروا بعد إيمانهم، ثم ازدادوا كفرًا بذنوبٍ أذنبوها، ثم ذهبوا يتوبون من تلك الذنوب في كفرهم، فلم تُقبل توبتُهم، ولو كانوا على الهدى قُبِلَت، ولكنهم على ضلالة. انظر: ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ج6: ص100.

(3) الطبراني، المعجم الأوسط، تح: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (القاهرة: دار الحرمين)، ج6: ص275.

(4) ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1405 هـ - 1985م)، ط2، ج5: ص32. الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1415 ه - 1995 م إلى 1422 ه - 2002 م)، ط1، ج1: ص712.

وأخرجه الطبراني، من طريق إِبْرَاهِيم بْن الْمُسْتَمِرِّ الْعُرُوقِيِّ، ثنا إِسْحَاقُ بْنُ إِدْرِيسَ، ثنا هَمَّامٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ سَمُرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-: «لَا تُسَاكِنُوا الْمُشْرِكِينَ، وَلَا تُجَامِعُوهُمْ، فَمَنْ سَاكَنَهُمْ أَوْ جَامَعَهُمْ، فَهُوَ مِنْهُمْ»[1].

وأخرجه أبو داود في سننه، من طريق سُلَيْمَان بْن مُوسَى أَبِي دَاوُدَ، حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ سَعْدِ بْنِ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ، حَدَّثَنِي خُبَيْبُ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ أَبِيهِ سُلَيْمَانَ بْنِ سَمُرَةَ، عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ، أَمَّا بَعْدُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم-: «مَنْ جَامَعَ الْمُشْرِكَ وَسَكَنَ مَعَهُ فَإِنَّهُ مِثْلُهُ»[2].

وقد نقل المُناوي أنّ السيوطي رمز لحسنه، وفي هذا نظر كبير؛ لأنّ في إسناده أكثرَ من راو ضعيف، أو مجهول.

فسليمان بن موسى الأشدق، الكوفي، الخراساني، ضعّفه العلماء، قال النسائي: ليس بالقوي. وقال البخاري: له مناكير[3]. وجعفر بن سعد، ضعيف أيضا. وخبيب بن سليمان مجهول. قال ابن حجر: « ذكره ابن حبان في الثقات، وقال ابن حزم: مجهول. وقال عبد الحق في الأحكام: ليس ممن يعتمد عليه. وقال ابن عبد البر: ليس بالقوي. وقال ابن القطان: ما من هؤلاء من يعرف حاله - يعني جعفر وشيخه وشيخ شيخه - وقد جهد المحدثون فيهم جهدهم، وهو إسناد يروى به جملة أحاديث قد ذكر البزار منها نحو المائة»[4].

فكيف يحسُنُ مع هذا كلّه تحسينُه؟ إلاّ إذا كان المقصود أنّ ذلك باعتبار الأحاديث الأخرى.

وأخرجه الحاكم والبيهقي، من طريق محمد بن إسحاقَ الصَّغَانِيِّ، ثنا إِسْحَاقُ بنُ إِدْرِيسَ، ثنا هَمَّامٌ، بالإسناد المذكور. وفي رواية البيهقي: « فَلَيْسَ مِنَّا». قال الحاكم: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ على شرط الْبُخَارِيِّ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ»[5]. قال الذهبي: «على شرط البخاري ومسلم»[6].

---

(1) الطبراني، المعجم الكبير، ج7: ص217.

(2) أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، كتاب الجهاد/ باب: في الإقامة بأرض الشرك، (ح: 2787).

(3) انظر: المناوي، فيض القدير، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1356)، ط1، ج6: ص112.

(4) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1326هـ)، ط1، ج2: ص94.

(5) الحاكم، المستدرك، تح: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411 - 1990)، ط1، ج2: ص154، البيهقي، السنن الكبرى، ج9: ص240.

(6) هذا الموجود في التلخيص المطبوع (النسخة الهندية، 2/141 - 142)، ولكن لا يوجد ذلك في المخطوط، وهذا يضفي ظلالا من الشكّ على صحة نسبة هذا الكلام للذهبي، سيما أنّه أورد في ميزانه - كما ذكرنا - أقوال العلماء في توهين راوي هذا الحديث، فالله أعلم.

قلت: ما ذهب إليه الحاكم من تصحيح هذا الحديث على شرط البخاري خطأ كبير؛ إذ كيف يكون ذلك كذلك، وفي الإسناد إِسْحَاقُ بْنُ إِدْرِيسَ الأسواري، وقد اتهمه ابن معين بوضع الحديث، وتركه النسائي وابن المديني، وقال أبو زرعة: واهي الحديث[1].

والعجيب أنّ الإمام الذهبي رحمه الله أورد هذا الراوي في ميزان الاعتدال، وقال: « تركه ابن المديني، وقال أبو زرعة: واه. وقال البخاري: تركه الناس. وقال الدارقطني: منكر الحديث. وقال: يحيى بن معين: كذاب يضع الحديث»[2].

وذكر الألباني رحمه الله أنّه وجد له متابِعًا قويًّا، يرويه إسحاق بن سيار، حدثنا محمد بن عبد الملك، عن همام، به. أخرجه أبو نعيم، عن أبي العباس الشعراني، عنه[3]. ومحمد بن عبد الملك ـ هو أبو جابر الأزدي البصري ـ قال أبو حاتم: «أدركته، وليس بقوي »، وذكره ابن حبان في الثقات[4].

وإسحاق بن سيار ـ وهو النصيبي أبو يعقوب ـ قال ابن أبي حاتم: « أدركناه، وكتب إلـيّ ببعض حديثه، وكان صدوقا ثقة »[5]. وأبو العباس الشعراني اسمه أحمد بن محمد بن جعفر الزاهد الجمال[6]، وفي ترجمته ساق أبو نعيم الحديث، ولم يذكر فيه جرحا ولا تعديلا.

ثمّ قال الألباني: «وبالجملة، فالحديث عندي حسن بمجموع الطريقين، ولاسيما وقد مضى له شاهد بنحوه».

---

(1) ابن معين، تاريخ ابن معين، رواية الدوري، تح: أحمد محمد نور سيف، (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1399 ـ 1979)، ط1، ج4: ص250. النسائي، الضعفاء والمتروكون، تح: محمود إبراهيم زايد، (حلب: دار الوعي، 1396هـ)، ط1، ص 18. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (الهند: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ـ بحيدر آباد الدكن ـ الهند، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1271 هـ ـ 1952 م)، ط1، ج2: ص213. ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، عبد الفتاح أبو سنة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ ـ 1997م)، ط1، ج1: ص543.

(2) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح: علي محمد البجاوي، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1382 هـ ـ 1963م)، ط1، ج1: ص184.

(3) أبو نعيم الأصبهاني، تاريخ أصبهان = أخبار أصبهان، تح: سيد كسروي حسن، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1410هـ ـ 1990م)، ط1، ج1: ص 158.

(4) ابن حبان، الثقات، (الهند: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، 1393 هـ ـ 1973م)، ط1، ج9: ص64.

(5) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج2: ص223.

(6) انظر في ترجمته: الذهبي: تاريخ الإسلام، تح: الدكتور بشار عوّاد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 003 م)، ط1، 2 ج7: ص 172.

أقول: أمّا تحسينه بمجموع الطريقين، ففيه نظر؛ لما تقرّر في قواعد علوم الحديث أنّ الطريق إذا كان فيه من هو متهم بالكذب، أو كذّاب، فإنّه لا ينجبر، ولا يصلح جابرا لغيره، والله أعلم.

أمّا قوله: «وقد مضى له شاهد بنحوه»، فهو يقصد حديث أبي نخيلة، عن جرير، وسوف يأتي ذكره وتخريجه.

الحديث الرابع:

عن يَزِيدَ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ الشِّخِّيرِ، قَالَ: كُنَّا بِالمِرْبَدِ[1] جُلُوسًا، فَأَتَى عَلَيْنَا رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ، لَمَّا رَأَيْنَاهُ قُلْنَا: كَأَنَّ هَذَا رَجُلٌ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْبَلَدِ، قَالَ: أَجَلْ، فَإِذَا مَعَهُ كِتَابٌ فِي قِطْعَةِ أَدِيمٍ[2]، قَالَ: وَرُبَّمَا قَالَ: فِي قِطْعَةِ جِرَابٍ، فَقَالَ: هَذَا كِتَابٌ كَتَبَهُ لِي رَسُولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-، فَإِذَا فِيهِ: «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ رَسُولِ اللهِ لِبَنِي زُهَيْرِ بْنِ أُقَيْشٍ، وَهُمْ حَيٌّ مِنْ عُكْلٍ، إِنَّكُمْ إِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ، وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ، وَفَارَقْتُمُ الْمُشْرِكِينَ، وَأَعْطَيْتُمُ الْخُمُسَ مِنَ الْمَغْنَمِ، ثُمَّ سَهْمَ النَّبِيِّ، وَالصَّفِيَّ[3] وَرُبَّمَا قَالَ: وَصَفِيَّهُ - فَأَنْتُمْ آمِنُونَ بِأَمَانِ اللهِ، وَأَمَانِ رَسُولِهِ».

تخريجه:

رواه أحمد، والبيهقي[4]، من طريق رَوْحِ بْنِ عُبَادَةَ، عن قُرَّةَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَمِعْتُ يَزِيدَ بْنَ عَبْدِ اللهِ بْنِ الشِّخِّيرِ، وذكر الحديث.. وهذا إسناد صحيح ثابت، ويزيد تابعي مشهور، وجهالة الصحابي لا تضرّ.

---

(1) المربد اسم موضع على بعد ميلين من المدينة.

(2) وفي بعض الروايات: أدم، والمراد به الجلد.

(3) قال أبو عبيد: الصفي من الغنيمة: ما اختاره الرئيس قبل القسمة من فرس أو سيف أو جارية، وجمعه صفايا. والصفيّ: سهم كان للنبيّ -صلى الله عليه وسلم-، يأخذه إن شاء عبدا، وإن شاء أمة، وإن شاء فرسا، يختاره من الخُمُس. انظر: محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م،)، ط1، ج12: ص174. ابن حجر، فتح الباري، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب. (بيروت: دار المعرفة، 1379ه)، ج7: ص480.

(4) أحمد بن حنبل، المسند، ج34: ص343)، (ح: 20740)، البيهقي، السنن الكبرى، كِتَابُ قَسْمِ الْفَيْءِ وَالْغَنِيمَةِ/ بَابُ سَهْمِ الصَّفِيِّ(ح: 12749)، وكتاب السير/بَابُ فَرْضِ الْهِجْرَةِ(ح: 17752)، ومعرفة السنن والآثار، تح: عبد المعطي أمين قلعجي، (كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية، دمشق - بيروت: دار قتيبة، حلب - دمشق: دار الوعي، القاهرة: دار الوفاء، 1412هـ - 1991م)، ط1، ج9: ص217 (ح: 12921). وقال الشيخ الألباني: «وهذا إسناد صحيح على شرط الشيخين وجهالة الصحابي لا تضر كما تقرر». الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ج6: ص847.

الحديث الخامس

عَنْ أَبِي نُخَيْلَةَ الْبَجَلِيِّ، قَالَ: قَالَ جَرِيرٌ: أَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- وَهُوَ يُبَايِعُ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، ابْسُطْ يَدَكَ حَتَّى أُبَايِعَكَ وَاشْتَرِطْ عَلَيَّ فَأَنْتَ أَعْلَمُ بِالشَّرْطِ، قَالَ: «أُبَايِعُكَ عَلَى أَنْ تَعْبُدَ اللهَ وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتُنَاصِحَ الْمُسْلِمَ، وَتُفَارِقَ الْمُشْرِكَ».

تخريجه:

رواه أحمد في مسنده، وابن بشران في أماليه، من طريق أبي الأحوص، عن الأعمش، عن أبي وائل، عن أبي نخيلة، عن جرير بن عبد الله.. الحديث.

وقد اختُلف على أبي وائل في هذا الحديث، فرواه منصور عنه، كما في هذه الرواية[1]، ولكنّ عاصما رواه عنه، عن جرير، ولم يذكر فيه أبا نخيلة[2]. وقد تفرّد حماد عن عاصم بلفظ: « وتبرأ من الكافر» بدل « وتفارق المشرك».

وكذلك اختُلف فيه على الأعمش، فرواه أبو الأحوص عنه كما في رواية منصور[3]، ولكنّ جماعة، منهم أبو شهاب الحناط، وأبو ربعي، رووه عن الأعمش، عن أبي وائل، عن جرير بن عبد الله، ولم يذكروا فيه أبا نخيلة[4].

وقد رجّح ابن معين هذه الرواية فقال: « لَا أحفظ فيه أَبُو جميلَة[5]، إِنَّمَا هو عن أَبي وائِل، عن جرير»[6].

أمّا الحاكم فقد أخرجه من طريق بريدة بن سفيان الأسلمي، عن أبيه، عن أبي اليسر كعب بن عمرو، قال: أتيت النبيّ -صلى الله عليه وسلم- وهو يبايع الناس، فقلت.. وذكر

---

(1) النسائي، السنن الكبرى، تح: حسن عبد المنعم شلبي، (بيوت: مؤسسة الرسالة، 1421 هـ - 2001 م)، ط1، ج7: ص181(ح: 7752)، البيهقي، السنن الكبرى، ج9: ص22 (ح: 17751)، الطبراني: المعجم الكبير، ج2: ص317 (ح: 2318).

(2) أحمد بن حنبل، المسند، ج31: ص491 (ح: 19153)، أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء، (مصر: دار السعادة، 1394هـ - 1974م)، ج8: ص312. الطبراني، المعجم الكبير، ج2: ص314 (ح: 2306، 2308).

(3) أحمد بن حنبل، المسند، ج31: ص561 (ح: 19238)، ابن بشران، أمالي ابن بشران، تح: أحمد بن سليمان، (الرياض: دار الوطن للنشر، 1420هـ - 1999م)، ط1، ص334.

(4) ابن سعد، الطبقات الكبرى، الجزء المتمم، تح: عبد العزيز عبد الله السلومي، (الطائف: مكتبة الصديق، 1416 هـ)، ص798. الطبراني، المعجم الكبير، ج2: ص316 (ح: 2316). ابن بشران، أمالي ابن بشران، ص67.

(5) هكذا في الأصل. والصواب: أبو نخيلة، كما في المصادر.

(6) ابن معين، تاريخ ابن معين، رواية الدوري، ج3: ص575.

الحديث[1]. وسكت عنه، وكذلك سكت الذهبي. ولكن في إسناده بُرَيدة بْن سفيانَ بن فَروة الأسلَميّ، قال البخاري:« فيه نظر»[2]، وقال أيضا: «بريدة يتكلمون فِيهِ»[3]، وقال أبو حاتم: «ضعيف الحديث»[4]، وقال الدارقطني: «متروك»[5]، وسُئِلَ أَحْمد عَن حَدِيثه فَقَالَ: «له بلية تحكى عنه»[6].

الحديث السادس:

عن الْوَلِيد بْنِ مُسْلِمٍ، عَنِ الْوَضِينِ بْنِ عَطَاءٍ، عَنْ مَكْحُولٍ، وَالْقَاسِمِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ: «لَا تَتْرُكُوا الذُّرِّيَّةَ» يَعْنِي بِإِزَاءِ الْعَدُوِّ.

تخريجه

رواه أبو داود في مراسيله[7]، وأورده ابن القيم للاستدلال به على المسألة موضوع البحث[8]، ولكنّ هذا الحديث فيه أكثر من علّة:

- فهو أوّلا مرسل.
- ثمّ إنّ في إسناده الوضينَ بنَ عطاء، وهو سيّئ الحفظ، والوليدَ بنَ مسلم، وهو مدلّس، وروايته هنا بالعنعنة.

والخلاصة أنّ الحديث ضعيف، ولم أره مرويًا إلاّ في مراسيل أبي داود، والله أعلم.

وأخرج عبد الرزاق، عَنِ الثَّوْرِيِّ، عَنْ جُوَيْبِرٍ، عَنِ الضَّحَّاكِ بْنِ مُزَاحِمٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ

---

(1) الحاكم، المستدرك، ج3: ص577 (ح: 6137).

(2) محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، (حيدر آباد ـ الدكن: دائرة المعارف العثمانية)، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، ج2: ص141.

(3) البخاري، التاريخ الكبير، ج4: ص96.

(4) ابن ابي حاتم، الجرح والتعديل، ج2: ص424.

(5) النسائي، الضعفاء والمتروكون، ج1: ص260.

(6) أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، تح: وصي الله بن محمد عباس، (الرياض: دار الخاني، 1422 هـ - 2001 م)، ط2، ج2: ص44.

(7) أبو داود السجستاني، المراسيل، تح: شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408)، ط1، بَابُ مَا جَاءَ فِي إِنْزَالِ الذُّرِّيَّةِ السَّوَاحِلَ وَالثُّغُورَ، ص253، (ح: 344).

(8) ابن قيم الجوزية، تهذيب السنن، تح: إسماعيل بن غازي مرحبا، (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1428ه - 2007م)، ط1، ج3: ص437.

وَرَسُولِهِ، فَلَا يُعَرِّضُ ذُرِّيَّتَهُ لِلْمُشْرِكِينَ»[1].

وهذا أيضا ضعيف بسبب الإرسال؛ لأنّ الضحاك تابعي، ولأنّ في إسناده أبا القاسم جويبر بن سعيد البلخي الأزدي الخراساني، وهو ضعيف[2].

الحديث السابع:

عَنْ صَالِحِ بْنِ بَشِيرِ بْنِ فُدَيْكٍ، قَالَ: جَاءَ فُدَيْكٌ إِلَى رَسُولِ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّ مَنْ لَمْ يُهَاجِرْ هَلَكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-: «يَا فُدَيْكُ أَقِمِ الصَّلَاةَ، وَآتِ الزَّكَاةَ، وَاهْجُرِ السُّوءَ، وَاسْكُنْ مِنْ أَرْضِ قَوْمِكَ حَيْثُ شِئْتَ».

تخريجه:

أخرجه الطبراني، والطحاوي، والبيهقي، من طريق فديك بن سليمان، عن الأوزاعي، عن الزهري، عن صالح بن بشير بن فديك، أنّ فديكا جاء.. الحديث[3].

وهذا إسناد رجاله ثقات، إلا أن صالح بن بشير أرسله، ولم يقل: عن فديك، يعني أنّه حديث منقطع؛ لأنّ صالحًا لم يصرّح بالسماع من جدّه فديك.

ولكنّ ابن قانع أخرجه من طريق الْحارث بن عُبَيْدَةَ، عَنِ الزُّبَيْدِيِّ، عَنِ ابنِ شهابٍ الزُّهْرِيِّ، عن صَالِحِ بنِ بَشِيرِ بنِ فُدَيْكٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ أَبَاهُ فُدَيْكًا قَالَ: وذكر الحديث[4]،

---

(1) عبد الرزاق الصنعاني، المصنّف، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، (الهند: المجلس العلمي، بيروت: المكتب الإسلامي، 1403ه)، ط2، ج5: ص284. وقد عزاه أيضا ابن رجب إلى أبي إسحاق الفزاري في كتاب السير، ولم أجده فيه. انظر: ابن رجب الحنبلي، مجموع رسائل ابن رجب، تح: أبو مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني، (الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط من 1424 ه - 2003 م، إلى 1425 ه - 2004)، ج3: ص186.

(2) ابن حبان، المجروحين، تح: محمود إبراهيم زايد، (حلب: دار الوعي، 1396هـ)، ط1، ج1: ص217. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج2: ص540). ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج2: ص339.

(3) الطبراني، المعجم الكبير، ج18: ص336 (ح: 862)، المعجم الأوسط، ج3: ص6، مسند الشاميين، تح: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405 - 1984)، ط1، ج3: ص62، الطحاوي، شرح مشكل الآثار، تح: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1415 هـ، 1494 م)، ط1، ج7: ص50، البيهقي، السنن الكبرى، باب: الرخصة في الإقامة بدار الشرك لمن لا يخاف الفتنة(ح: 17773)، ابن حبان، صحيح ابن حبان(الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان(بترتيب ابن بلبان)، تح: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408 هـ - 1988 م)، ط1، ج11: ص 202.

(4) ابن قانع، معجم الصحابة، تح: صلاح بن سالم المصراتي، (المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1418)، ط1، ج2: ص331.

وهذا يؤكّد اتصالَ الحديث.

ويؤيّده أيضا ما قاله ابن أبي حاتم في ترجمته: « صالح بن بشير بن فديك، روى عن أبيه. روى عنه الزهري، سمعت أبي يقول ذلك»[1].

ونقل ابن عساكر عن أبي القاسم البغوي أنّه قال: «وقد رُوي هذا الحديثُ من وجه آخر متصلا»[2].

وصالح بن بشير بن فديك ذكره البخاري في تاريخه[3]، وأشار إلى هذا الحديث، ولم يورد فيه جرحاً ولا تعديلاً، وكذلك فعل ابن أبى حاتم، ولم يورد فيه جرحاً ولا تعديلاً، ولكنّه نقل عن ابن معين أنّه قال: «لم يرو أحد علمناه عن صالح بن بشير بن فديك إلا الزهري»[4]، وذكره ابن حبان في الثقات[5].

المبحث الثاني: سبب ورود هذه الأحاديث

من المعلوم أنّه يجب فهم نصوص الأحاديث في ضوء أسباب ورودها، وظروفها، وملابساتها؛ لأنّ في الأحاديث خاصّا وعامّا، ومطلقا ومقيّدا، وناسخا ومنسوخا، والفقه كلّ الفقه في معرفة هذه التفاصيل، وحسن تنزيل النصوص على الوقائع.

وهذا ممّا يجب الذهاب إليه في شأن هذه الأحاديث.

فإنّ الذي يطالع أسباب ورود هذه الأحاديث يستوقفه أمران اثنان:

الأوّل: أنّ سياق هذه الأحاديث يبيّن أنّها وردت في شأن حوادث معيّنة.

الثاني: أنّ سياق الأحاديث يدلّ على أنّ المقصود من المشركين - أو الكفّار - هم أهل الحرب الذين كان بينهم وبين المسلمين حرب قائمة وجهاد مستمر، ومن شأن المسلم إذا انتقل إلى هؤلاء أن يعرّض نفسه لخطر شديد، من القتل أو الارتداد عن دينه، ولم يأت - حسب علمي - في أيّ حديثٍ النهيُ عن الإقامة بين أهل الكتاب، وهذا أمر ينبغي ملاحظته

(1) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج4: ص395.

(2) ابن عساكر، تاريخ دمشق، تح: عمرو بن غرامة العمروي، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415 هـ - 1995 م)، ج48: ص241.

(3) البخاري، التاريخ الكبير، ج4: ص273.

(4) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج4: ص395. ولكن في هامش الكتاب من نسخة أخرى: وقال أبو محمد روى عنه أحمد بن إسحاق الحضرمي ومسلم بن ابراهيم وعبيد الله ابن عائشة ويروى عن عطاء السليمي المتعبد.

(5) ابن حبان، الثقات، ج4: ص374.

ووضعه في السياق العام لهذه الأحاديث وغيرها.

فأمّا حديث جرير الأول، فالظاهر من سياقه أنّ سبب وروده أنّ النبيّ -صلى الله عليه وسلم- أرسل سرية إلى قوم من خثعم، وكان في هؤلاء القوم جماعة من المسلمين، فلمّا رأوا السرية لجأوا إلى السجود؛ ظنّا منهم أنّ ذلك كافٍ ليُعرف أنّهم مسلمون، ولكنَّ السرية لم تدرك ذلك، فوقعوا تحت سيوف المسلمين، وقُتل منهم من قُتل، فلمّا بلغ خبرُهم النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- أمر لهم بنصف الدية، ثمّ نهى أن يختلط مسلم بمشرك، حتى لا يعرَّض نفسه لأن يُستباح دمه؛ إذ يُظنّ أنّه مشرك من جملة المشركين، وهذا الذي وقع لهؤلاء، فقد ظن المسلمون أنهم من جملة الكفار، فأعملوا فيهم السيف، ولم ينفعهم السجود؛ لأنه عمل قد يختلط بسجود المشركين لأصنامهم، فجاء النهي النبوي للمسلمين ألا يختلط أحد منهم بأهل الحرب، حتى لا يكون هدفًا للمسلمين، فيقتلونه وهم يظنونه محاربًا.

وأمّا حديث بهز بن حكيم، فالذي يظهر من سياقه أنّ معاوية بن حيدة لم يكن آمنا مع هؤلاء المشركين، حتى إنّه حلف لهم بكل يمين أنه لا يهمه أمرُ الإسلام، حتى يتخلص منهم وينجو من شرهم، ولا شكّ أنّ مثل هؤلاء لا يمكن لمسلم أن يعيش معهم أو يقيم بين أظهرهم؛ لأنّه لا يمكنه أن يأمن على نفسه أو دينه؛ لأنّهم قوم مشركون محاربون، فكان من دلائل صدق إسلامه في هذه الحالة أن يفارق هؤلاء ولا يقيم بين ظهرانيهم.

وفي حديث يزيد بن عبد الله ظهر أنّ هؤلاء القوم أسلموا، ومع ذلك لم يأمرهم النبيّ -صلى الله عليه وسلم- بالهجرة، ولكن اشترط عليهم القيام بأحكام الإسلام في أرضهم، مع مفارقة المشركين، وذلك بأن يتميّزوا عنهم؛ حتى لا يعرّضوا أنفسهم للقتل، كما حدث مع قصّة القوم الذين ذكروا في الحديث الأوّل، وبهذا تنسجم الأحاديث وتتآلف، لتدلّ على معنى واحد، والله أعلم.

وأمّا حديث سمرة، فإضافة إلى كونه ضعيفا لا تقوم به حجّة، فإنّ معناه لا يخرج عن معنى الأحاديث السابقة، فهي كلّها تتحدّث عن الإقامة بين المشركين المحاربين، الذين يكون المسلم بالإقامة بينهم قد عرّض نفسه لخطرهم المباشر، أو لخطر أن يلتبس أمره على المسلمين فيظنونه من جملتهم، فيستبيحون دمه، والله أعلم.

وأمّا حديث أبي نخيلة البجلي فهو يبيّن شروط البيعة التي تجب في عنق كلّ مسلم، والتي منها النصيحة للمسلم، والمفارقة للمشرك، وليس فيها ما يدلّ صراحة على تحريم الإقامة بين غير المسلمين، فعبارة المشرك في هذا الحديث مثل عبارة المشركين في الأحاديث الأخرى تعني المشركين المحاربين الذين كانوا يناصبون المسلمين العداء، ولا يكون المسلم آمنا على نفسه أو دينه إذا استمرّ مقيما بين أظهرهم، ولم يرد في النصوص ما يدلّ على أنّ النبيّ -صلى الله عليه وسلم- أمر كلّ من أسلم من أبناء الجزيرة العربية

بالهجرة إلى المدينة، بل كان هناك مسلمون كثيرون أسلموا في بلادهم، أو جاءوا فأسلموا ثمّ رجعوا يبشرون بهذا الدين ويدعون قومهم إليه.

وأمّا حديث مكحول، فعلاوة على ضعفه لأكثر من علّة في إسناده كما سبق بيانه، فإنّ في كلام العلماء ما يدلّ على أنّ له معنى آخر، هو النهيُ عن نقل الذرية إلى الثغور التي يُخشى عليها من العدو، دون الثغور التي يَغلب عليها الأمنُ من العدو؛ لأنّ المسلمين في حالة حرب مع هؤلاء، ولا يؤمن على الذرية والنساء أن يكونوا عرضة للاعتداء المستمر، أو الوقوع بين الجيوش اثناء الالتحام، والله أعلم. وهذا ما نُقل عن الأوزاعي وغيره[1].

قال ابن رجب: « وحاصل ما نُقِل عن الإمام أحمد أنَّه يُسْتَحَبُّ سُكْنَى الشام والانتقال بالذرية والعيال إِلَى معاقلها كدمشق، فأما أطرافها وثغورها القريبة من السواحل فلا يُستحب سكناها بالذرية، لما يُخشى عليهم من إغارة الكفار، وإنَّما يُستحب الإقامة بها للرباط بدون نقل النساء والذرية. وكل ما كان من بلد من بلدانها أقربَ إِلى السواحل، وأشدَّ خوفًا، فإنَّه يُكره نقلُ الذرية إِلَيْه»[2].

وهكذا نرى أنّ هذه الأحاديث ـ علاوة على ضعف بعضها، وما قيل فيها من كلام سبق بيانه ـ ورد معظمها في قضايا خاصة، والخطاب فيها عن المشركين المحاربين الذي لا يأمن المسلم بينهم على نفسه، أو ماله، أو دينه، أو عرضه.

أمّا حديث فديك، ففي سبب وروده أنّ فديكا لمّا أسلم سمع من يقول: من أسلم ولم يهاجر فقد هلك، فلم يطمئن حتى سأل النبيّ -صلى الله عليه وسلم-، فأجابه بهذا الحديث، الذي يدلّ على جواز إقامة المسلم بين ظهراني الكفار إذا أمن على دينه.

وقد بوّب الإمام البيهقي في كتابه السنن الكبرى: باب الرُّخْصَةِ فِي الْإِقامةِ بدارِ الشِّرْكِ لِمَنْ لَا يَخَافُ الفِتْنَةَ، ثمّ صدّره بقول الإمام الشافعي: «لأن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أذن لقوم بمكة أن يقيموا بعد إسلامهم منهم العباس بن عبد المطلب وغيره إذ لم يخافوا الفتنة». ثمّ أورد بعد ذلك حديث فديك المذكور.

المبحث الثالث: كلام العلماء في شرح هذه الأحاديث

عندما نظرت في كلام العلماء السابقين وجدتُ بعضهم يضعّف هذه الأحاديث ويردّها، أو يشكّك فيها، ورأيت بعضهم ذهب إلى الاحتجاج بها على تحريم الإقامة في بلاد الكفر

(1) انظر: ابن رجب، مجموع رسائل ابن رجب، ج3: ص186.

(2) ابن رجب، مجموع رسائل ابن رجب، ج3: ص186.

مطلقا، ولم يروا لمسلم عذرًا في الإقامة بين ظهراني الكفار.

ولكنّ جماعةً من العلماء جنحوا إلى تأويل هذه الأحاديث على أنّها وردت في شأن المسلم الذي يخشى على دينه إذا أقام بين أظهر المشركين، أمّا إذا كان يأمن على دينه فلا حرج عليه في ذلك.

وهذه بعض أقوالهم في ذلك.

1. قال الشافعي: إن كان هذا يثبت، فأحسب أنّ النبيّ -صلى الله عليه وسلم- - والله أعلم- أعطى من أعطى منهم متطوّعا، وأعلمهم أنّه بريء من كلّ مسلم مع مشرك، والله أعلم، في دار شرك؛ ليعلّمهم أن لا ديات عليهم، ولا قود[1].

قلت: وكلام الشافعي هنا يشير إلى معنى هذا الحديث، وأنّه يجب على المسلم ألاّ يختلط مع المشركين؛ لأنّ المسلمين في حالة حرب معهم، ويخشى ألاّ يعرف، فتأخذه سيوف المسلمين دون معرفة، والله أعلم.

2. وقال الخطابي: « إنما أمر لهم بنصف العقل ولم يكمل لهم الدية بعد علمه بإسلامهم لأنهم قد أعانوا على أنفسهم بمقامهم بين ظهراني الكفار فكانوا كمن هلك بجناية نفسه وجناية غيره فسقط حصة جنايته من الدية. وأما اعتصامهم بالسجود، فإنه لا يمحص الدلالة على قبول الدين؛ لأن ذلك قد يكون منهم في تعظيم السادة والرؤساء فعذروا لوجود الشبه»[2].

3. قال ابن العربي: «واستمرّت - يعني الهجرة - بعده - يعني بعد النبيّ -صلى الله عليه وسلم- - لمن خاف على نفسه»[3].

وقال أيضا: «الهجرة هي الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام»[4].

4. قال الحافظ ابن حجر: «وكانت الحكمة أيضا في وجوب الهجرة على من أسلم ليسلم من أذى ذويه من الكفار فإنهم كانوا يعذبون من أسلم منهم إلى أن يرجع عن دينه». ثمّ أورد حديثي بهز بن حكيم، وسمرة، ثمّ قال: «وهذا محمول على من

(1) البيهقي، السنن الصغير، ج3: ص262.

(2) الخطابي، معالم السنن، ج2: ص271. وانظر: البغوي، شرح السنة، ط2، ج10: ص245.

(3) ابن حجر، فتح الباري، ج6: ص39.

(4) الشوكاني، نيل الأوطار، تح: عصام الدين الصبابطي، (مصر: دار الحديث، 1413هـ - 1993م)، ط1، ج8: ص33.

لم يأمن على دينه»[1].

ونقل المباركفوري كلام الحافظ هذا، ولم يتعقبه بشيء، فكأنّه يرتضيه[2].

وقال ابن حجر عند حديث عائشة في شأن الهجرة[3]: « أشارت عائشة إلى بيان مشروعية الهجرة وأن سببها خوف الفتنة والحكم يدور مع علته، فمقتضاه أن من قدر على عبادة الله في أي موضع اتفق لم تجب عليه الهجرة منه، وإلا وجبت»[4].

وقال أيضا: «فالهجرة واجبة منها ـ يعني من دار الكفر ـ على من أسلم، وخشي أن يفتن في دينه»[5].

وقد أشار الصنعاني إلى مَن أوَّل هذه الأحاديثَ بأنّها في حقّ من لا يأمن على دينه، وأنّ في هذا جمعا بين الأحاديث المتعارضة[6].

5. وقال الشيخ محمد الإثيوبي، عند حديث بهز بن حكيم: «والظاهر أنّ هذا محمول على ما قبل فتح مكة، أو يحمل على من لا يستطيع أن يظهر شعائر الإسلام في دار الكفر»[7].

وقال عند حديث قيس عن جرير: «في فوائده.. ومنها: تحريم الإقامة في دار الحرب، إلاّ للضرورة»[8].

بل ورد في كلام بعض العلماء ما يشير إلى استحباب الإقامة في دار الكفر؛ إذا كان ذلك

---

(1) ابن حجر، فتح الباري، ج6: ص39.

(2) الملا علي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج9: ص462.

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار/ بَابُ هِجْرَةِ النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- وَأَصْحَابِهِ إِلَى المَدِينَةِ(ح: 3900)، وكتاب المغازي، باب (ح: 4312)، من حديث عطاء بن أبي رباح، قال: زرت عائشة مع عبيد بن عمير الليثي، فسألناها عن الهجرة فقالت: «لاَ هِجْرَةَ اليَوْمَ، كَانَ المُؤْمِنُونَ يَفِرُّ أَحَدُهُمْ بِدِينِهِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَإِلَى رَسُولِهِ -صلى الله عليه وسلم-، مَخَافَةَ أَنْ يُفْتَنَ عَلَيْهِ، فَأَمَّا اليَوْمَ فَقَدْ أَظْهَرَ اللَّهُ الإِسْلاَمَ، وَاليَوْمَ يَعْبُدُ رَبَّهُ حَيْثُ شَاءَ، وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ».

(4) ابن حجر، فتح الباري، ج7: ص229.

(5) ابن حجر، فتح الباري، ج7: ص230.

(6) ابن الأمير الصنعاني، سبل السلام، (دار الحديث، د. ت)، د. ط، ج2: ص463.

(7) الولَّوي الأثيوبي، ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، (دار المعراج الدولية للنشر، دار آل بروم للنشر والتوزيع، من 1416 هـ - 1996 م إلى 1424 هـ - 2003 م)، ط1، ج21: ص381.

(8) الولَّوي الأثيوبي، ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، ج36: ص118.

يحقّق مقاصد شرعية، مثل نشر الإسلام في تلك البلاد.

6. وممّن أشار إلى هذا الإمام الماوردي، فقد ذكر في كلامه أنّ أحوال من أسلم في دار الحرب ليست واحدة، بل هي أقسام، ثمّ ذكر منها: أن يقدر على الامتناع، ويرجو ظهور الإسلام بمقامه، قال: «فالأولى به أن يقيم ولا يهاجر»[1].

قلت: وهذا واقع المسلمين في ديار الغرب، فقد استطاعوا بثباتهم في تلك البلدان، وإظهارهم لشعائر دينهم أن يؤثّروا في بعض سكان تلك البلاد، فاقتنعوا بهذا الدين ودخلوا فيه.

7. وممّن قال بهذا من المعاصرين الشيخ شعيب الأرناؤوط، وذلك في تحقيقه لمسند الإمام أحمد، عند حديث بهز، حيث قال: « .. الهجرةُ من دار الكفر في حقِّ من لم يقدر على عبادة الله متعيِّنة»[2].

وفي مقابل هذا الرأي هناك من حمل هذه الأحاديث على العموم، مثل الإمام الشوكاني، الذي ردّ رأي الماوردي وابن حجر المذكور سابقا[3].

أمّا ابن حزم فقد أورد هذا الحديث بروايته الموصولة، محتجّا به على عدم جواز التجارة إلى أرض الحرب، إذا كانت أحكامهم تجري على التجار، ولا يحلّ أن يحمل إليهم سلاح، ولا خيل، ولا شيء يتقوّون به على المسلمين، ثمّ قال: «من دخل إليهم لغير جهاد، أو رسالة من الأمير فإقامة ساعة إقامة»[4].

ويلاحظ هنا أنّ ابن حزم يتحدّث عن دار الحرب، أي الدار التي تُعلن فيها الحربُ على المسلمين، ولا يأمن فيها المسلم على نفسه، أو دينه، أو ماله، فيطلب منه عدم الإقامة فيها؛ خوفا مما يصيبه فيها.

وقد فصّل ابن الملقّن في (التوضيح لشرح الجامع الصحيح) في هذه المسألة تفصيلا جيدا بالنظر؛ لأنّه يتضمّن أفكارا تمسّ واقع المسلمين اليوم.

قال رحمه الله: « فأما إن كان فراره إلى أرض الحرب لظلم خافه ولم يحارب المسلمين ولا أعان عليهم، ولم يجد في المسلمين من يجيره فلا شيء عليه؛ لأنه مضطر مكره، وقد

---

(1) الماوردي، الحاوي الكبير، تح: الشيخ علي محمد معوض ـ الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419 هـ ـ 1999 م)، ط1، ج14: ص104. وانظر: ابن حجر، فتح الباري، ج7: ص229.

(2) أحمد بن حنبل، المسند، ج33: ص238.

(3) انظر: الشوكاني، نيل الأوطار، ج8: ص32.

(4) ابن حزم الأندلسي، المحلّى، (بيروت: دار الفكر، د. ت)، د. ط، ج5: ص418.

ذكر أن ابن شهاب كان عازمًا على أنه إذا مات هشام بن عبد الملك يلحق بأرض الروم؛ لأن الوليد بن يزيد كان نذر دمه إن قدر عليه، فمن كان هكذا فهو معذور.

وكذلك من سكن بأرض الهند والسند والصين والترك والسودان والروم من المسلمين، فإن كان لا يقدر على الخروج من هنالك لثقل ظهر وقلة مال، أو لضعف جسم، أو لامتناع طريق فهو معذور»(1).

قلت: وهذا تطوّر في الفكر الإسلامي في نظرته إلى هذه المسألة، ومحاولة تقرير حلول واقعية لمسألة الإقامة في المجتمعات غير الإسلامية.

ومن الفتاوى التي رأيت أنّها قد تقترب من معالجة حال جاليتنا الإسلامية اليوم ما قاله أحدُ الفقهاء السابقين وهو الفقيه أحمدُ بنُ حمزةَ الأنصاريُّ الرمليُّ الشافعيُّ، المتوفى سنة (957هـ)، عندما سئل عن المسلمين الساكنين في وطن من الأوطان الأندلسية يسمى (أرغون)، وهم تحت ذمة السلطان النصراني، يأخذ منهم خراج الأرض بقدر ما يصيبونه فيها، ولم يتعدَّ عليهم بظلمٍ غيرِ ذلك، لا في الأموال، ولا في الأنفس، ولهم جوامع يصلون فيها، ويصومون رمضان، ويتصدقون، ويفكون الأسارى من أيدي النصارى إذا حلوا بأيديهم، ويقيمون حدود الإسلام جهرا كما ينبغي، ويظهرون قواعد الشريعة عيانا كما يجب، ولا يتعرض لهم النصراني في شيء من أفعالهم الدينية، ويَدْعون في خطبهم لسلاطين المسلمين من غير تعيين شخص، ويطلبون من الله نصرهم وهلاك أعدائهم الكفار، وهم مع ذلك يخافون أن يكونوا عاصين بإقامتهم ببلاد الكفر، فهل تجب عليهم الهجرة وهم على هذه الحالة ـ من إظهار الدين، نظرا إلى أنهم ليسوا على أمان أن يكلفوهم الارتداد والعياذ بالله تعالى، أو على إجراء أحكامهم عليهم؟ أو لا تجب؛ نظرا إلى ما هم فيه من الحال المذكور؟

فكان جوابه:

لا تجب الهجرة على هؤلاء المسلمين من وطنهم؛ لقدرتهم على إظهار دينهم به، ولأنه -صلى الله عليه وسلم- بعث عثمان يوم الحديبية إلى مكة لقدرته على إظهار دينه بها، بل لا تجوز لهم الهجرة منه؛ لأنه يرجى بإقامتهم به إسلامُ غيرهم، ولأنه دار إسلام، فلو هاجروا منه صار دارَ حرب، وفيما ذكر في السؤال من إظهارهم أحكامَ الشريعة المطهرة، وعدمِ تعرض الكفار لهم بسببها على تطاوُل السنين الكثيرة، ما يفيد الظنَّ الغالبَ بأنهم آمنونَ منهم من إكراههم على الارتداد عن الإسلام، أو على إجراء أحكام الكفر عليهم، {والله يعلم

(1) ابن الملقّن، التوضيح، تح: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، (دمشق: دار النوادر، 1429 هـ - 2008 م)، ط1، ج31: ص525.

المفسد من المصلح} [البقرة: 220][1].

والحقيقة أنّ هذه الفتوى جديرة بالاهتمام؛ لأنّ حال المسلمين في بلاد الغرب اليوم لا يبتعد كثيرا عن حال هؤلاء، مع اختلاف الزمن طبعا، وتغيّر الأحوال، ولا شكّ أنّ هؤلاء في القديم ربما كان بإمكانهم أن يهاجروا إلى بلاد المسلمين وهي قريبة منهم، والأمر ربما يكون ميسورا، ولكنَّ نظرة هذا الفقيه كانت عميقةً، فهو يريد بقاءهم حتى لا تتحوّل هذه البلاد إلى دار حرب لخلوّ المسلمين منها، وأيضا لما يرجو من إسلام أهلها في وجود المسلمين.

ومن العلماء المعاصرين من نُقل عنه مضمونُ هذه الفتوى.

8. ما أصدره المجلس الإسلامي الأوروبي، حيث ذكر أنّ الحديث كثر وطال عن موضوع إقامة المسلم خارج ديار الإسلام، وأنّ هناك مذاهب تتسم بالتشدد المطلق، بحيث توجب على كل من يعيش في هذه البلاد من المسلمين أن يرحل فوراً، اعتماداً على حديث يروى في ذلك يتضمن البراءة ممن يقيم بين أظهر المشركين ... والذي نراه في هذه المسألة التفصيل، فنقول: لا شك أنه لا يحل للمسلم أن يعيش بين غير المسلمين بغير هويته الإسلامية، إلا لإنسان تقطعت به الحيل ولم يجد سبيلاً للخلاص، والسبب في ذلك يعود إلى التمكين أو عدم التمكين للمسلم من وقاية نفسه ودينه ومن هو مسؤول عنهم كأهل بيته وأولاده، فإذا كان في بيئة يخاف منها على دينه أو نفسه وعياله فالواجب عليه أن يهاجر منها إلى بيئة يجد فيها تمكيناً له من حفظ ذلك، ولم يحل له المكث في البيئة التي يخشى فيها على الدين الفساد أو على النفس الهلاك.

فالهجرة تكون مشروعة صحيحة إذا كانت إلى بيئة يقع له فيها تمكين أكثر للقيام بشعائر الدين، بل هذه الهجرة مطلوبة مرغوبة، كما تكون مشروعة من بيئة إلى أخرى لا تضر الإقامة فيها على الدين.

ومن ذلك الهجرة إلى الحبشة التي وقعت بإذن رسول اللَّه -صلى الله عليه وسلم- للمستضعفين من أصحابه بمكة، هاجروا من بيئة كفر وظلم إلى بيئة غير إسلامية لكنها كانت عادلة، آوتهم وحمتهم وأقاموا فيها بين قوم نصارى لم يكونوا مسلمين، فأحسنوا البقاء بين أظهرهم، وحافظوا على دينهم وأنفسهم ومن كان معهم من أهليهم، ومكثوا بينهم إلى أن مكّن اللَّه تعالى لنبيه -صلى الله عليه وسلم- وأظهره على الكفار، فحين رأوا استقرار أمر دولة الإسلام رجعوا باختيارهم لا بأمر رسول اللَّه -صلى الله عليه وسلم-.

---

(1) الرملي، فتاوى الرملي، المطبوع بهامش الفتاوى الكبرى الفقهية لابن حجر الهيتمي، مصر، ج4: ص52.

فالعبرة إذاً بالقيام بالدين والمحافظة عليه ووقاية النفس من الظلم والأذى، فإذا كانت تلك الإقامة في بلد ما مساعدة على ذلك فإنه لا يمتنع أن تكون في بلاد غير إسلامية أسوة بمهاجرة الحبشة، وإن كانت تضر بالدين وجبت الهجرة منها إلى بلاد يقدر الإنسان فيها على حفظ دينه ونفسه وأهله(1).

وفي فتاوى اللجنة الدائمة ـ بعد تفصيل ـ: «أمّا من قوي من أهلها ـ يعني دار الكفر ـ على إقامة شعائر دينه فيها، وتمكّن من إقامة الحجّة على الحكّام وذوي السلطان، وأن يصلح من أمرهم، ويعدّل من سيرتهم، فيشرع له البقاء بين أظهرهم؛ لما يرجى من إقامته بينهم من البلاغ والإصلاح، مع سلامته من الفتن»(2).

وأمّا الشيخ ابن عثيمين رحمه الله فقد سئل عن حديث جرير الأوّل، فكان في جملة ما قال: «على أنه يمكن أن يُحمل الحديث (أنا بريء من كل مسلم يقيم بين ظهراني المشركين) على أن المراد بذلك من لم يتمكن من إظهار دينه، وأما من تمكن من إظهار دينه فإنه لا يدخل في الحديث»(3).

وفي موضع آخر أكّد على خطر الإقامة في بلاد الكفر، ولكنّه لا يرى مانعا من ذلك إذا توفّر شرطان:

الأوّل: أن يكون عنده من قوّة الإيمان والعزيمة ما يطمئنه على الثبات على دينه، والحذر من الانحراف والزيغ.

الثاني: أن يتمكّن من إظهار دينه، بحيث يقوم بشعائر الإسلام بدون ممانع، فلا يمنع من إقامة الصلاة والجمعة والجمعات، ولا يمنع من الزكاة والصيام والحج وغيرها من شعائر الإسلام.

ثمّ قال: «فإن كان لا يتمكّن من ذلك لم تجز الإقامة لوجوب الهجرة يومئذ»(4).

أقول: هذا تفصيل مهمّ، ولكن إلى أين الهجرة؟ والظروف قد تغيّرت؟ والقوانينُ تحول دون ذلك، وواقعُ حياة الناس يحول دون ذلك أيضًا.

---

(1) انظر: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، *http://e-cfr.org/new/fatwa/3*

(2) فتاوى اللجنة الدائمة، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، (الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الإدارة العامة للطبع)، 1، ج12: ص53.

(3) لقاءات كان يعقدها الشيخ رحمه الله، بمنزله كل خميس. بدأت في أواخر شوال 1412هـ وانتهت في الخميس 14 صفر، عام 1421هـ]. انظر: http://www.islamweb.net

(4) مجموعة فتاوى ابن عثيمين، فتوى رقم 388. http://www.saaid.net/fatwa/f26.htm

ولمن تُترك بلادُ الغرب إذا كان كلُّ من أسلم أمرناه بالهجرة إلى بلاد المسلمين؟

ولم نسمع في التاريخ ـ بعد الهجرة الأولى من مكة إلى المدينة ـ أنّ المسلمين في بلد من البلدان أمروا بالهجرة الجماعية من بلادهم، إلاّ أن يرغموا على ذلك، أو يضطهدوا فيتعيّن في حقّهم الهجرة إلى البلاد الإسلامية، كما وقع لأهل الأندلس.

ثمّ هل أمر النبيّ -صلى الله عليه وسلم- المسلمين الذين أسلموا في الجزيرة العربية أن يهاجروا إلى المدينة جميعا؟، رغم أنّ ذلك كان ممكنًا في ذلك الزمن، حيث لا أنظمةَ ولا قوانينَ تحول دون ذلك.

المبحث الرابع: بين الأحاديث النبوية وواقع الجاليات المسلمة اليوم

الذي أراه ـ والله أعلم ـ أنّ أسباب ورود بعض هذه الأحاديث تؤيّد أنّها أحاديث خاصّة بالمشركين، دون غيرهم، وأنّها مقيّدة بالحالة التي يخشى فيها المسلم على دينه أو نفسه إذا أقام بين أظهري المشركين.

ثمّ إنّ مفهوم هذه الأحاديث يشير إلى حالة الحرب التي تكون بين المسلمين وغيرهم، فيأتي هذا النهي عن الإقامة بينهم في هذه الحالة. أمّا في أحوال أخرى مثل التي نعيشها اليوم فإنّ حمل الأحاديث عليها فيه نظر.

ومن جهة أخرى فإنّ هناك سوابق لإقامة المسلمين في مجتمع غير إسلامي، وهذا كما حدث في هجرة المسلمين إلى الحبشة، وإقامتهم في مجتمع غير إسلامي، وقد توفي بعضهم هناك، ولم يرجعوا حتى علموا بهجرة النبيّ -صلى الله عليه وسلم- إلى المدينة، ولم يأت في النصوص أنّ النبيّ -صلى الله عليه وسلم- أمرهم بالرجوع أمرًا لازمًا.

وفي تفاصيل السيرة النبوية أنّ أبا موسى الأشعري وجعفر بن أبي طالب رجعا من الحبشة بعد غزوة خيبر، وذلك في السنة السابعة من الهجرة، وقد قال النبيّ -صلى الله عليه وسلم- يومها: «مَا أَدْرِي بِأَيِّهِمَا أَنَا أَفْرَحُ: بِقُدُومِ جَعْفَرٍ أَوْ بِفَتْحِ خَيْبَرَ»، ثُمَّ تَلَقَّاهُ وَالْتَزَمَهُ وَقَبَّلَ مَا بَيْنَ عَيْنَيْهِ(1).

وأيضا فإنّ كثيرا من العلماء الذين يوجبون الهجرة إلى دار الإسلام يقيّدون الوجوب ـ كما رأينا سابقا ـ بما إذا لم يتمكّن من إظهار دينه، ومفهوم هذا جواز الإقامة وعدم الهجرة إذا أمن المسلم على دينه، ونفسه، وهذا الذي قال به بعض العلماء قديما وحديثا، كما سبق ذكره.

(1) البيهقي، دلائل النبوّة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1405ﻫ)، ط1، ج4: ص246، الحاكم، المستدرك، ج2: ص681، وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي.

وقد رأيت فتوى تفرّق بين الذهاب للإقامة في تلك البلاد، وبين مجرّد السفر، إلاّ أن يكون لوظيفة دعوية، أو لتلقّي العلاج، أمّا أن يقيم هناك للعمل فلا يجوز.

ثمّ قال صاحب الفتوى: « ومن أسلم من أهلها فيظلّ فيها، إلاّ إذا كان يضطهد في دينه، ولا يأمن على أداء شعائره، فيخرج منها».

قلت: وفي هذا التفريق نظر، ولماذا لا يقال إنّ ذهاب المسلم إلى ديار الغرب للإقامة فيها هو من باب تكثير سواد المسلمين، وإنشاء مجتمع مسلم صغير، سرعان ما يكبر، حتى يكون له شأن في تلك الديار.

أمّا الخوف من المعاصي، فالحقيقة أنّ بعض البلاد الإسلامية لا تختلف كثيرا عن بلاد الغرب، فالفتنة موجودة في كلّ مكان، والانحراف يُشاهَد في كلّ مكان، كما أنّ الالتزام بالدين يلاحظ وجودُه أيضًا في كلّ مكان.

ولماذا يجب أن نفترض دائما أنّ المسلم لا يمكنه أن يحافظ على دينه إلاّ في المجتمع المسلم، ونحن نرى اليوم كثيرا من أبناء المسلمين في بلاد الغرب وقد التزموا بدينهم، وقاموا بواجبهم في الدعوة إليه، وكلّ يوم نسمع عن الأعداد التي تدخل إلى الإسلام من أبناء ديار الغرب، وكثير من هذه الجهود المبذولة لا فضل فيها كبير للمسلمين خارج ديار الغرب.

الخاتمة:

وفي ختام هذه الدراسة من المهم التأكيد على المسائل الآتية:

1. أنّ بعض الأحاديث الواردة في النهي عن الإقامة بين أظهري المشركين صحيحة باعتبار مجموع طرقها، وما ورد من خلاف بين العلماء في أسانيدها لا ينزل بها عن درجة الاحتجاج.

2. أنّ بعض هذه الأحاديث بعد التسليم بصحّتها تدلّ أسباب ورودها على أنّها أحاديث خاصّة لا عامّة، وأنّه يمكن تأويلها بحيث يكون المراد منها النهي المقيّد بالحالة التي يخشى فيها المسلم على دينه أو نفسه.

3. أنّ أحوال المسلمين قد تغيّرت كثيرا، ووجب أن تتغيّر الفتوى تبعا لذلك، فلم تعد المسألة منحصرة في حكم من يهاجر إلى بلاد الكفر، بل القضية في هذه الملايين التي استقرت في تلك البلاد منذ سنين طويلة، ولم يعد من الممكن أبدا أن يطالبوا بالهجرة إلى بلاد المسلمين.

4. أودّ أن أؤكّد أنّه ما من مسلم تطيب نفسه بالإقامة في بلاد الغرب لو وجد إمكانيةً للإقامة في بلاد المسلمين، والحياة في مجتمع مسلم، حيث يعبد ربّه، وينشأ أبناؤه في وسط تربوي نظيف، بعيد عن دواعي الانحراف، وأسباب الفساد، ولكنّ الأمر لم يعد سهلا، فقد ارتبط هؤلاء ببلادهم؛ بحكم النشأة والالتزامات وغير ذلك، وفي المقابل لم يعد ممكنا لهذه الجموع التي تعدّ بالملايين أن تهاجر إلى البلاد الإسلامية.

5. أنا لا أقول بعدم وجوب ـ أو استحباب ـ الهجرة من بلاد الغرب إلى المجتمعات الإسلامية، ولكنّ الأمر ليس بهذه السهولة والبساطة التي تفهم من خلال بعض الفتاوى؛ فالمسلمون في بلاد الغرب بالملايين، وقد ارتبطت حياتهم هناك ارتباطًا وثيقًا، بل إنّ كثيرًا منهم لا يعرفون بلادا أخرى؛ لأنّهم أسلموا هناك، أو ولدوا هناك، ولا يمكنهم الانتقال إلى البلاد الإسلامية؛ لأنّ القوانين اليوم لا تسمح بذلك لهذه الملايين من البشر.

6. يجب أن نتذكر أن إندونيسيا لم يدخلها جيش لنشر الإسلام في تلك البلاد، وإنما كان دور التجار الذين استقروا في تلك البلاد وقدموا صورة جميلة للإسلام، وكانت إقامتهم هناك سببا في توطين الإسلام في تلك البلاد، ولم نر فتاوى في السابق تمنع المسلمين من الإقامة في تلك البلاد.

7. وقد انخرط المسلمون في النسيج البشري لتلك البلاد، وقاموا بدورهم في الدعوة إلى هذا الدين بأخلاقهم وسلوكهم ومعاملاتهم، وورث أبناؤهم من بعدهم هذه البلاد، حيث نجد اليوم كثيرا من سكان إندونيسيا من أصول عمانية أو يمنية، يؤكدون انتماءهم لتلك البلاد، ولا يعرفون عن اليمن أو عمان إلا أنها كانت في زمن بعيد أرض أجدادهم التي خرجوا منها مهاجرين، وأسلم كثير من أهل تلك البلاد، ونشأ أبناؤهم من بعدهم على هذا الدين.

8. وفي رأيي أنّه يجب علينا ـ بدلاً من هذا النقاش الذي لا ينتهي ـ أن نوجّه اهتمامنا إلى العناية بهذه الجالية المسلمة، ومدّهم بكلّ أنواع القوة المادية والمعنوية.

9. وينبغي أن يُعلم أنّ التأخّر في إبداء النظرة المقاصدية في علاج بعض المشاكل، أو الوسائل والأدوات العصرية لن يكون إلاّ تضييعا للفرص، وكم وقفنا في وجه أشياء من هذا النوع، ثمّ وجدنا أنفسنا بعد سنين، وقد رجعنا إلى الإقرار بالواقع الجديد للمسلمين، وما جدّ في حياتهم من أنظمة وأدوات ووسائل، ونحو ذلك، وما قصّة التصوير الفوتوغرافي، والقنوات الفضائية عنّا ببعيد، ثمّ دارت الأيام دورتها، واكتشفنا أنّ الأمر يحتاج إلى نظرات شرعية جديدة.

10. إنّ واجب العلماء وأصحاب الفتوى اليوم أن يعملوا على توطين الإسلام في بلاد الغرب، وهذا لا يكون إلاّ إذا شعر المسلمون هناك أنّهم يعيشون في بلادهم، وأنّهم مواطنون، لا جالية قادمة من بلدان أخرى، فيشعرون بالاستقرار النابع من تأصيل شرعي يعلّمهم أنّهم من سكان البلد الأصليين، ولا صلة لهم ببلدان أخرى إلاّ من حيث الشعور الإسلامي العام.

11. ومن هذا المنطلق فإنّي أرجو أن يحذف مصطلح (الجالية المسلمة) من وصف المسلمين الذين يعيشون خارج البلدان الإسلامية؛ إذ لم يعودوا أبدا جالية قادمة من بلدان أخرى، بل هم من أبناء البلاد الأصليين، ومن شأن هذا أن يشعرهم بالانتماء إلى ذلك البلد، وبالتالي يشعرهم بواجبهم في الالتحام بسكانه، وعدم التميّز عنهم، وهو ما يساعدهم في القيام بواجب الدعوة إلى الله، ولن تمرّ عقود من الزمن حتى تصبح تلك البلاد ديارا إسلامية بكلّ المعاني، هذا وعد الله، ولن يخلف الله وعده، ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون.

12. إنّ تقسيم الديار في هذا العصر يحتاج إلى نظرة شرعية جديدة، فقد غدا العالم قرية واحدة، ولم يعد بالإمكان وصف بلاد بأنّها دار كفر مطلقا، فقد صار بإمكان المسلم الذي يريد أن يحافظ على دينه أن يتابع عن طريق شبكة القنوات الفضائية كلّ ما يريد أن يعرفه عن دينه، وصار بإمكانه أن يؤدي شعائر دينه من صلاة وصيام وغير ذلك بحرية في أغلب بلدان العالم في إطار ما يسمّى بالحرية الدينية التي تكفل بالقوانين لكلّ شخص أن يمارس ما يعتقده، بل وأن يدعو إليه بالوسائل المختلفة، وهذا الذي يفعله المسلمون اليوم في بلاد الغرب، وأخبار إسلام الكثير من أهل تلك البلاد هو أثر من تلك القوانين التي يتساوى أمامها الجميع، وأثر أيضا من الجهود التي تبذل من أجل توفير الشروط المناسبة لترسيخ الإسلام في تلك البلاد، وإقامة الحجّة التي أمرنا الله بإقامتها على الأمم جميعا بالحكمة والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن.

والله أعلم، وصلّى الله وسلّم وبارك على سيّدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلّم

قائمة المصادر والمراجع:

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن الرازي (ت 327هـ)، علل الحديث، تح: فريق من الباحثين، مطابع الحميضي، ط1، 1427 هـ - 2006م.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن الرازي(ت327ه)، الجرح والتعديل، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن - الهند، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 1271 هـ - 1952 م.

ابن أبي عاصم، الشيباني (ت 287هـ)، الآحاد والمثاني، تح: د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الراية - الرياض، ط1، 1411 - 1991.

ابن الخراط، عبد الحق الأندلسي الأشبيلي، المعروف بابن الخراط (ت 581 هـ)، الأحكام الشرعية الصغرى «الصحيحة»، تح: أم محمد بنت أحمد الهليس، مكتبة ابن تيمية، القاهرة - جمهورية مصر العربية، مكتبة العلم، جدة - المملكة العربية السعودية، ط1، 1413هـ - 1993م.

ابن القيم، (ت 751ه)، تهذيب السنن، تح: إسماعيل بن غازي مرحبا، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض، ط1، 1428ه - 2007م.

ابن الملقن، عمر بن علي الشافعي المصري (ت 804هـ)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، تح: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، دار النوادر، دمشق – سوريا، ط1، 1429 هـ - 2008 م.

ابن حبان، أبو حاتم ابن حبان، الدارمي، البُستي (ت 354هـ)، الثقات، وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، ط1، 1393 هـ - 1973م.

ابن حبان، أبو حاتم البُستي (ت 354هـ)، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تح: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي - حلب، ط1، 1396هـ.

ابن حبان، محمد بن حبان أبو حاتم، البُستي (ت 354هـ)، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان(بترتيب ابن بلبان)، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408 هـ - 1988 م.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت 852هـ)، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة: الطبعة الأولى، 1326هـ.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي (ت 456هـ)، المحلّى، دار الفكر - بيروت، د. ط، د. ت.

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي (ت 795هـ)، مجموع رسائل ابن رجب، تح: أبو مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط من 1424 هـ - 2003 م، إلى 1425 هـ - 2004.

ابن عدي، ابن عدي الجرجاني (ت 365هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، عبد الفتاح أبو سنة، الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط1، 1418هـ - 1997م.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن(ت 571هـ)، تاريخ دمشق، تح: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415 هـ - 1995 م.

ابن معين، أبو زكريا يحيى بن معين، المري، البغدادي (ت 233هـ)، تاريخ ابن معين، رواية الدوري، تح: أحمد محمد نور سيف، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - مكة المكرمة، ط1، 1399 - 1979.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله(ت 430هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، السعادة - بجوار محافظة مصر، 1394هـ - 1974م.

الألباني، محمد ناصر الدين الألباني (ت 1420هـ)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1415 هـ - 1995 م إلى 1422 هـ - 2002 م.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود(ت 516هـ)، شرح السنة، تح: شعيب الأرناؤوط ـ محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي ـ دمشق، بيروت، ط2، 1403هـ ـ 1983م.

البيهقي، أحمد بن الحسين أبو بكر(ت 458هـ)، السنن الصغير، تح: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي ـ باكستان، ط1، 1410هـ ـ 1989م.

البيهقي، أحمد بن الحسين أبو بكر(ت 458هـ)، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنات، ط3، 1424 هـ ـ 2003 م.

البيهقي، أحمد بن الحسين أبو بكر(ت 458هـ)، شعب الإيمان، تح: عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط1، 1423 هـ ـ 2003 م.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة أبو عيسى (ت 279هـ)، سنن الترمذي، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، 1998 م.

الترمذي، محمد بن عيسى(ت 279هـ)، علل الترمذي الكبير، تح: صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري، محمود خليل الصعيدي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية ـ بيروت، ط1، 1409ه.

الحاكم، أبو عبد الله النيسابوري المعروف بابن البيع (ت 405هـ)، المستدرك على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط1، 1411 ـ 1990.

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد(ت 388هـ)، معالم السنن، شرح سنن أبي داود، المطبعة العلمية ـ حلب، ط1، 1351 هـ ـ 1932 م.

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر(ت 385هـ)، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، تح: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، محمد بن صالح بن محمد الدباسي، دار طيبة ـ الرياض، ط1، 1405 هـ ـ 1985 م، دار ابن الجوزي ـ الدمام.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد(ت 748هـ)، تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، تح: الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003 م.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز(ت 748هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ط1، 1382 هـ ـ 1963 م.

الرملي، شهاب الدين أحمد بن حمزة (ت 957هـ)، فتاوى الرملي، المطبوع بهامش الفتاوى الكبرى الفقهية لابن حجر الهيتمي، مصر.

السجستاني، سليمان بن الأشعث (ت 275هـ)، سنن أبي داود، تح: شعَيب الأرناؤوط ـ محمد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ ـ 2009 م.

الشوكاني، محمد بن علي اليمني (ت 1250هـ)، نيل الأوطار، تح: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ ـ 1993م.

الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت 241هـ)، مسند أحمد، تح: شعيب الأرناؤوط ـ عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ ـ 2001 م.

الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد(ت 241هـ)، العلل ومعرفة الرجال، تح: وصي الله بن محمد عباس، دار الخاني، الرياض، ط2، 1422 هـ ـ 2001 م.

الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام(ت 211هـ)، المصنف، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي ـ الهند، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ط2، 1403ه.

الطبراني، سليمان بن أحمد أبو القاسم(ت 360هـ)، المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة، ط2.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد(ت 321هـ)، شرح مشكل الآثار، تح: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، 1415 هـ، 1494 م.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد(ت 450هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تح: الشيخ علي محمد معوض ـ الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط1، 1419 هـ ـ 1999 م.

الملا الهروي، علي بن (سلطان) محمد، القاري (ت 1014هـ)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط1، 1422هـ ـ 2002م.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب(ت 303هـ)، السنن الكبرى، تح: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط1، 1421 هـ ـ 2001 م.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب(ت 303هـ)، المجتبى من السنن = السنن الصغرى، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية ـ حلب، ط2، 1406 ـ 1986.

الوَلَّوي، محمد بن علي الإثيوبي، ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، دار المعراج الدولية للنشر، دار آل بروم للنشر والتوزيع، ط1، من 1416 هـ ـ 1996 م إلى 1424 هـ ـ 2003 م

Hadiths Regarding Islamic Ruling on Living in Non-Muslim Countries

Abdelaziz Seghir Dakhane

College of Shari'a and Islamic Studies - University of Sharjah

Sharjah - U.A.E.

Abstract:

This research is related to the Prophet's Hadiths regarding the Islamic Ruling on the Muslims' residence in Non-Muslim countries. I was able to collect seven Hadiths that have direct or indirect allusions to the prohibition or permissibility of living in non-Muslim countries. These hadiths were extracted, analyzed, evaluated for acceptance or rejection, then studied in the relation to their raison d'être and to the denotations of some of their words whose interpretation may not apply to the current conditions of Muslims living in non-Muslim countries. A relatively detailed allusion was made to previous and current scholars who opted for the interpretation of the meaning of those Hadiths while acknowledging their validity as a whole. This is added to the changes in today's societies which require new jurisprudential views that would take into account Muslims' interests in non-Muslim societies and would try to authenticate the fatawa that concern them, so as to ultimately help them settle in those countries and become part of the fabric of those societies. This would also impose on them Shari'a duties, including da'wa to Islamic religion in those countries and protection of their children from deviation and loss.

Keywords: Immigration, Residence, Hadiths, Islamic.

بديعة الهدي لما استيسر من الهدي أبو الإخلاص حسن بن عمار بن علي المصري الوفائي الشُّرُنْبُلالي الحنفي (ت1069هـ): دراسة وتحقيق

حازم محمد الخطيب

كلية التربية للعلوم الإنسانية - جامعة الأنبار

الرمادي - العراق

تاريخ الاستلام: 08-11-2017 **تاريخ القبول: 17-05-2018**

ملخص البحث:

عنوان البحث: بديعة الهدي لما استيسر من الهدي، لأبي الإخلاص حسن بن عمار الشرنبلالي الحنفي. فكرة البحث: جمع فيه الشرنبلالي كل ما يتعلق بنسك الهدي من المسائل والأحكام واللطائف، مع ذكر أقوال الأئمة الحنفية والمحققين منهم فيها، وتحريرها ومناقشتها وبيان الراجح له منها. خطة البحث: تضمن البحث مقدمة، شرحت فيها أهمية الموضوع وسبب اختياره، والخطة التي سرت عليها في الدراسة والتحقيق، ويشتمل البحث على قسمين، الأول القسم الدراسي، والثاني قسم التحقيق. أما القسم الأول، فقد جعلته في مبحثين، كان المبحث الأول خاصاً بدراسة حياة المؤلف، وقد ضمنته مطالب عن اسمه وكنيته وشيوخه وتلاميذه ومكانته العلمية ومؤلفاته. وكان المبحث الثاني خاصاً بدراسة الكتاب، فقد احتوى على مطالب تتعلق بعنوان الكتاب وصحة نسبته إلى مؤلفه، ومنهج المؤلف فيه ومصادره، وكذلك وصف نسخ الكتاب، ومنهجي في التحقيق. وأما القسم الثاني، فقد احتوى على النص المحقق. ثم ختمت البحث بتوصيات ومقترحات حول ما يتطلبه العصر لتطوير عملية التحقيق العلمي ، وثبت للمصادر والمراجع.

الكلمات الدالة: ذبح الهدي، الناسك، القدرة والعجز.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على عبده ورسوله سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد: فالفقه الإسلامي هو من أشرف العلوم وأجلها، لما له من أهمية كبيرة في حياة الإنسان المسلم، به يعرف الحلال والحرام، وبه يعرف ما له وما عليه، وقد تعاقبت الأجيال ومنذ العصور الأولى على التأليف في هذا الفن، حتى فاضت مكتبات العالم بالكتب القيمة، في جميع مذاهب الفقه الإسلامي، والتي لا يزال الكثير منها تحت غبار المكتبات وخزائن المخطوطات، لأجل ذلك آثرت أن أساهم في إخراج جزئية بسيطة من تراث هذه الأمة، عسى أن يكون لي هذا العمل شاهداً يوم لا ينفع مال ولا بنون، فشددت العزم على دراسة وتحقيق إحدى المخطوطات الشرعية، فوقع نظري على كتيب صغير في الفقه الحنفي، بعنوان: بديعة الهدي لما استيسر من الهدي، لحسن بن عمار الشرنبلالي رحمه الله، وقد اخترته لسببين:

الأول: لأن المخطوط متضمن لعلم الفقه، وهو الاختصاص الدقيق لي وفي ذلك فائدة تضاف لملكتي الفقهية. الثاني: الإسهام في نفض غبار المكتبات، عن أحد مصادر الفقه الإسلامي، لكي يرى النور بالطباعة ويكون سهل المنال على القارئ.

ويكمن الإشكال العلمي لهذا البحث في الأسئلة الآتية: هل للهدي وقت ملزم ليكون قربة؟ وهل الصوم خلف عن الهدي في حال عدم القدرة على الهدي؟ وهل أنّ من سقط عنه الهدي يتحلل بالحلق في أيام النحر أم بغيره؟ وهل تقديم الهدي على الحلق لازم على القادر وغير القادر؟ وهل التحلل بالهدي خاص بالمحصر أم يشمل غيره؟

وتظهر أهمية دراسته من خلال بيان ما للناسك وما عليه من واجبات متعلقة بذبح الهدي في حال القدرة والعجز. كما ويهدف بحثي إلى رفد المكتبة بمصدر من مصادر الفقه الإسلامي الخاصة بجزئية مهمة من جزئياته. وقد سبقني في دراسة حياة المؤلف وكتبه عدد من الباحثين، منهم: نعيم زرزور في تحقيقه لكتاب مراقي الفلاح شرح متن نور الايضاح، والدكتور أحمد جبارعبد في تحقيقه لكتاب إتحاف الأريب بجواز استنابة الخطيب، ودار إحياء التراث العربية في تحقيقها لحاشية الشرنبلالي المسماة: غنية ذوي الأحكام في بغية درر الحكام والمطبوعة بهامش درر الحكام لمنلا خسرو، ودار الكتاب اللبناني في تحقيقها لكتاب مراقي السعادات، وغيرها.

وقد اقتضت طبيعة الدراسة والتحقيق أن أرسم خطته على النحو الآتي: الأول: القسم الدراسي. الثاني: قسم التحقيقِ. أما القسم الأول، فقد جعلته في مبحثين، كان المبحث الأول خاصاً بدراسة حياة المؤلف، وقد ضمنته مطالب عن حياته وشيوخه وتلاميذه ومؤلفاته.

وكان المبحث الثاني خاصاً بدراسة الكتاب، فقد احتوى على مطالب تتعلق بعنوان الكتاب ونسبته إلى مؤلفه، ومنهج المؤلف ومصادره، وكذلك وصف نسخ الكتاب، ومنهجي في التحقيق. وأما القسم الثاني، فقد احتوى على النص المحقق، وهو كتاب (بديعة الهدي لما استيسر من الهدي) لحسن بن عمار الشرنبلالي رحمه الله. وختاماً أحمد الله -تعالى- على نعمة الإسلام، وأحمده على أن أعانني لدراسة وتحقيق هذا الكتاب، فما وجدتم من صواب فهو من الله حمداً وشكراً، وما وجدتم من خطأ أو زلل فمن نفسي، والله سبحانه يغفر الزلات ويقيل العثرات، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

القسم الأول: قسم الدراسة، ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: حياة المؤلف، ويشتمل على خمسة مطالب:

المطلب الأول: اسمه وكنيته ونسبته

أولاً: اسمه: هو حسن بن عمار بن علي المصري الوفائي الشُّرُنْبُلالي الحنفي[1].

ثانياً: كنيته: كُنّي الشرنبلالي رحمه الله تعالى، بأبي الإخلاص[2].

ثالثاً: نسبته: الشرنبلالي، بضم الشين المثلثة مع الراء وسكون النون وضم الباء الموحدة ثم لام ألف وبعدها لام، نسبة لشبرا بلولة وهذه النسبة على غير قياس، والأصل شبرا بلولى وهي بلدة من المنوفية بسواد مصر، جاء به والده منها إلى مصر، وسنه يقرب من ست سنين، فحفظ القرآن، ثم أصبح من المعول عليهم في الفتوى في ذلك العصر رحمه الله تعالى[3].

المطلب الثاني: مولده ووفاته

أولاً: مولده: لم تذكر المصادر التي اطلعت عليها، الشيء الكثير عن حياة هذا العالم الجليل، رغم أنه حفظ الكتاب وتعلم العلوم منذ نعومة أظفاره، وقد يكون السبب هو عدم معرفتهم بأنه سيكون من العلماء العاملين الذين يحملون علوم هذا الدين العظيم، فلم أجد

---

(1) ينظر ترجمته في: المحبي الحموي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، (بيروت، دار صادر)، ج:2 ص:38، وحاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بغداد، مكتبة المثنى)، ج:1 ص:732.

(2) ينظر: المصدر السابق.

(3) ينظر: المصدر السابق.

تفصيلاً عن مولده سوى ما ذكر أن ولادته كانت في العام 994هـ[1].

ثانياً: وفاته: بعد رحلة طويلة قضاها الشرنبلالي في التأليف والتصنيف والإفتاء، اختتمها بالانتقال إلى جوار ربه الكريم، فقد توفي رحمه الله تعالى يوم الجمعة بعد صلاة العصر، في الحادي عشر من شهر رمضان، سنة تسعة وستين وألف (1069هـ)، عن نحو خمس وسبعين سنة، في القاهرة ودفن بتربة المجاورين بالقرافة الكبرى[2].

المطلب الثالث: مكانته العلمية وأقوال العلماء فيه

كان -رحمه الله- من أعيان الفقهاء وفضلاء عصره، فقد سار ذكره وانتشر أمره، وهو أحسن المتأخرين ملكة في الفقه، وأعرفهم بنصوصه وقواعده وأنداهم قلماً في التحرير والتصنيف، وكان المعول عليه في الفتاوى في عصره، وقد قرأ وتفقه على يد خيرة علماء عصره، ودرس بجامع الأزهر وتعين بالقاهرة وتقدم عند أرباب الدولة، واشتغل عليه خلق كثير وانتفعوا بعلمه، قال المحبي: اجتمع به والدي المرحوم في منصرفه إلى مصر وذكره في رحلته، فقال في حقه: الشيخ العمدة الحسن الشرنبلالي، مصباح الأزهر وكوكبه المنير المتلألئ، لو رآه صاحب السراج الوهاج لاقتبس من نوره، أو صاحب الظهيرة لاختفى عند ظهوره، أو ابن الحسن لأحسن الثناء عليه، أو أبو يوسف لأجله ولم يأسف على غيره، ولم يلتفت إليه عمدة أرباب الخلاف وعدة أصحاب الاختلاف، صاحب التحريرات والرسائل التي فاقت أنفع الوسائل، نقال المسائل الدينية وموضح المعضلات اليقينية، صاحب خلق حسن وفصاحة ولسن، وكان أحسن فقهاء زمانه. وصنف كتباً كثيرة في المذهب، وأجلها حاشيته على كتاب الدرر والغرر لمُنلا خسرو، واشتهرت في حياته وانتفع الناس بها، وهي أكبر دليل على ملكته الراسخة وتبحره، له متن في الفقه ورسائل وتحريرات وافرة متداولة، وكان له في علم القوم باع طويل، وكان معتقداً للصالحين والمجاذيب وله معهم إشارات ووقائع أحوال، منها: أن بعضهم قال له: يا حسن من هذا اليوم لا تشتر لك ولا لأهلك وأولادك كسوة، فكانت تأتيه الكسوة الفاخرة ولم يشتر بعدها شيئاً من ذلك، وقدم المسجد الأقصى في سنة خمس وثلاثين وألف، صحبه الأستاذ أبو الإسعاد يوسف بن وفا وكان خصيصاً به في حياته[3].

---

(1) ينظر: إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج:1 ص: 292.

(2) ينظر: المحبي الحموي، خلاصة الأثر، ج:2 ص: 38، والزركلي، الأعلام، ج:2 ص: 208، وسركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، ج:2 ص: 1118.

(3) ينظر: المحبي الحموي، خلاصة الأثر، ج:2 ص: 38 - 39.

المطلب الرابع: شيوخه وتلاميذه

أولاً: شيوخه: تلقى الشرنبلالي رحمه الله العلم عن عدد من العلماء الأجلاء، مما كان له الأثر البالغ في تنوع علومه وكثرة تصانيفه، وممن أخذ عنهم:

1. قرأ في صباه على الشيخ محمد الحموي(1).
2. والشيخ عبد الرحمن المسيري(2).
3. وتفقه على الإمام عبد الله النحريري(3). وغيرهم من العلماء الأجلاء.

ثانياً: تلاميذه: كان للشرنبلالي رحمه الله مكانة عالية بين علماء عصره، جعلته مهوى لأفئدة طلاب العلم في مصر والشام، إذ اشتغل عليه خلق كثير وانتفعوا بعلمه، منهم:

1. العلامة أحمد العجمي(4).
2. والسيد السند أحمد الحموي(5).
3. والعلامة إسماعيل النابلسي(6). وغيرهم من التلاميذ.

المطلب الخامس: مؤلفاته

خلَّف الشرنبلالي رحمه الله تراثاً ضخماً من الكتب والرسائل والتحريرات، منها ما هو مطبوع متداول، ومنها ما لا يزال مخطوطاً إلى الآن، ولا يسع المقام لحصرها لكثرتها، وإليك بعض هذه المؤلفات على سبيل الذكر لا الحصر، مرتبة بحسب الحروف الهجائية:

1. إتحاف ذوي الاتقان بحكم الرهان، وهو مطبوع.
2. الأحكام الملخصة في حكم ماء الحمصة(7)، وهو مخطوط.

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق.

(3) عمر كحالة، معجم المؤلفين، ج:3 ص:265.

(4) المحبي الحموي، خلاصة الأثر، ج:2 ص: 38.

(5) المصدر السابق.

(6) المصدر السابق.

(7) إسماعيل باشا، ابن محمد أمين بن مير سليم البابانى البغدادي، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، ت محمد شرف الدين ورفعت بيلكه، (بيروت، دار إحياء التراث العربي)، ج:3ص: 37.

3. الاستفادة من كتاب الشهادة[1]، وهو مخطوط.

4. بديعة الهدي لما استيسر من الهدي، وهو الذي نحن بصدد تحقيقه.

5. بسط المقالة في تحقيق تأجيل وتعليق الكفالة[2]، وهو مخطوط.

6. تجديد المسرات بالقسم بين الزوجات، وهو مطبوع.

7. حسام الحكام المحقين لصد البغاة المعتدين عن أوقاف المسلمين[3]، وهو مخطوط.

8. الدر الثمين في اليمين[4]، وهو مخطوط.

9. سعادة الماجد بعمارة المساجد، وهو مطبوع.

10. غنية ذوي الأحكام في بغية درر الحكام، وهو مطبوع بهامش درر الحكام في شرح غرر الأحكام لمنلا خسرو.

المبحث الثاني: دراسة الكتاب، ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: اسم الكتاب ونسبته إليه

أولاً: اسم الكتاب: بعد اطلاعي على جميع المصادر التي ترجمت للشرنبلالي، وجدتها متفقة على أن عنوان الكتاب هو: (بديعة الهدي لما استيسر من الهدي)، كما أن الشرنبلالي رحمه قال في مقدمة هذا الكتاب: [سميتها: بديعة الهدي لما استيسر من الهدي] ، وكذا جميع النسخ التي اعتمدت عليها في التحقيق ، قد صدرت عنوان الكتاب بهذا الاسم، وكذلك فهارس المخطوطات ذكرت هذا الكتاب تحت هذا العنوان أيضاً، وأنه من تأليف حسن بن عمار بن علي الشُّرُنْبُلالي رحمه الله تعالى .

ثانياً: نسبته إليه: من خلال ما تقدم يتبين لنا أنَّ نسبة الكتاب إليه صحيحة لا شك فيها، فجميع المصادر التي ترجمت له، وافتتاحيات النسخ الخطية التي اعتمدت عليها، وفهارس المخطوطات قد نسبت إلى حسن بن عمار الشرنبلالي كتاب (بديعة الهدي لما استيسر من الهدي) في الفقه الحنفي، والله أعلم.

(1) إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج:1ص: 293.

(2) المصدر السابق.

(3) إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج:1ص: 293.

(4) إسماعيل باشا ، إيضاح، ج:3 ص:445.

المطلب الثاني: منهجه ومصادره

أولاً: منهج المؤلف في الكتاب: المنهجية هي من أهم الأسس في البحوث العلمية الرصينة، ولولاها لأصبح البحث مجرد نقولات لا فائدة فيها ولا معنى، وقد تختلف هذه المنهجية بحسب موضوع البحث وبحسب بيئة المؤلف وعصره، ولم يبين الشرنبلالي رحمه الله منهجه في هذا الكتاب، لكنني من خلال تحقيقه اطلعت على منهجه وطريقته في عرض المسائل وتحريرها، وهي كالآتي:

1. اعتنى المؤلف بتحرير المذهب الحنفي، من خلال ذكر أقوال الأئمة والمحققين الأحناف، وهو فقه حنفي بحت، ولم يذكر باقي المذاهب إلا في موضع واحد عن الشافعي، وهذا لا يؤثر في كون منهجه حنفيا؛ لأن ذلك متوفر بكثرة في كتب الحنفية.

2. ذكر المؤلف أغلب المسائل المتعلقة بنسك الهدي في هذا الكتاب، مع ذكر أقوال علماء المذهب وآراء المحققين، وتحرير تلك الأقوال ومناقشتها بأسلوب علمي رصين، وذكر الراجح منها.

3. استدل بالقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة في المسائل التي تحتاج إِلَى توضيح في الكتاب.

4. استخدم أسلوب الفنقلة وهو أسلوب غالباً ما يستخدمه المحققون في مصنفاتهم، فهو يوجه القول لنفسه ثُمَّ يجيب عليه مستخدماً عبارة: (فإن قيل: ....، قلت: ....).

5. أحياناً ينقل النصوص الَّتي يأخذها من الكتب بالنص دون تصرف، وأحياناً أخرى بتصرف.

6. عندما ينقل أقوال المصنفين يصدرها بعبارة: (منها: قول...، أو منها: قوله: ...).

7. عندما يريد شرح قول لأحد المصنفين أو مناقشته أو تحريره، يسبقه بكلمة: (قوله)، ويختمه بكلمة: (انتهى)، ثم يتبعه بكلامه.

8. في طريقة عزوه للمصادر، تارة يكتفي بذكر اسم الكتاب دون أن يذكر اسم مؤلفه، وتارة يكتفي باسم المؤلف، وتارة أخرى يقرن بينهما.

ثانياً: المصادر الَّتي اعتمدها المؤلف في كتابه: اعتمد الشرنبلالي رحمه الله على عدة مصادر، أغلبها مطبوع متداول بين الناس، والبعض منها لا يزال مخطوطاً، ومن هذه المصادر بعد (الكتاب، والسنة):

1. أحكام القرآن لأبي بكر الرازي الجصاص (ت370هـ).
2. الاختيار لتعليل المختار لابن مودود الموصلي (ت683هـ).
3. البحر الرائق لزين الدين ابن نجيم المصري (ت970هـ).
4. البرهان لبرهان الدين الطرابلسي (ت922هـ)، له نسخة في مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة تحت الرقم [80 فقه حنفي].
5. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لفخر الدين الزيلعي (ت743هـ).
6. الجوهرة النيرة على مختصر القدوري لأبي بكر بن علي الحدادي (ت800هـ).
7. شرح الجامع الصغير لقاضي خان (ت592هـ)، له نسخة في دار الكتب القومية المصرية تحت الرقم [743].
8. شرح مجمع البحرين وملتقى النهرين لابن الملك الشهير بابن فرشتا (ت885هـ)، له نسخة في مكتبة الأوقاف العامة في بغداد تحت الرقم [9802].
9. شرح مختصر الطحاوي للأسبيجابي (ت535هـ)، له نسخة في مكتبة ولي الدين جار الله في إسطنبول تحت الرقم [683].
10. شرح منظومة الإمام عمر النسفي المسمى المصفى لأبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي (ت710هـ).
11. شرح نظم الكنز لعلي المقدسي (ت1004هـ).
12. صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل الجعفي (ت256هـ).
13. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج النيسابوري (ت261هـ).
14. العناية في شرح الهداية لأكمل الدين البابرتي (786هـ).
15. الفتاوى التترخانية المسماة زاد المسافر لعالم بن علاء الحنفي (ت286هـ).

المطلب الثالث: وصف النسخ الخطية: بعد البحث في المكتبات وخزائن المخطوطات، توصلت إلى نسختين من كتاب بديعة الهدي لما استيسر من الهدي للشرنبلالي، والذي لا يزال مخطوطاً لم يطبع، وفيما يأتي وصف شامل لتلك النسخ:

أولاً: نسخة خزانة مخطوطات الأزهر الشريف في مصر:

وهي النسخة التي اتخذتها أصلاً ورمزت لها بالحرف (أ) وهي نسخة قليلة السقط، مقارنة مع النسخة الأخرى وخطها واضح، إضافة إلى ما فيها من تحرير الانتهاء من التأليف وذكر تاريخ النسخ، وهي نسخة منقولة من خط المؤلف، وهذا ما يزيد في ضبطها وإتقانها عن النسخة الأخرى، بالرغم من أن كلا النسختين قد نسخ في عام واحد.

رقمها: غير مذكور.

خطها: نسخ غير مشكول.

عدد الأوراق: (8) ورقات.

عدد الأسطر: (25) سطراً.

تاريخ النسخ: شهر ذي القعدة سنة (1067هـ).

ملاحظات أخرى: نسخة منقولة من خط مؤلفها.

ثانياً: نسخة أخرى من خزانة مخطوطات الأزهر الشريف في مصر:

وهي النسخة التي رمزت لها بالحرف (ب) وهي نسخة واضحة الخط، فيها تحرير الانتهاء من التأليف مع ذكر تاريخ النسخ.

رقمها: (324476).

خطها: نسخ غير مشكول.

عدد الأوراق: (10) ورقات.

عدد الأسطر: (23) سطراً.

تاريخ النسخ: شهر ذي القعدة سنة (1067هـ).

ملاحظات أخرى: عليها بعض الأختام في البداية والنهاية.

المطلب الرابع: منهجي في التحقيق: لتحقيق المخطوطات منهج متعارف عليه بين أهل التحقيق، وقد سرت في تحقيقي لهذا الكتاب وفقاً لذلك المنهج، وحسب الخطوات الآتية:

1. قمت بنسخ المخطوط ومقابلة النسختين مع بعضها، فإذا كان هناك سقط في النسخة (أ) أثبته من النسخة الأخرى إذا كان يقتضيه السياق، وأحصره بين معقوفتين،

هكـذا: [....] أمـا إذا كان السـقط فـي النسـخة (ب) السـياق فأكتفـي بالإشـارة إليـه فـي الهامـش.

2. عند اختلاف الألفاظ أثبت ما هو أصح وأشير إلى المخالف في الهامش.

3. بيّنـت مواضـع الآيـات القرآنيـة مـن السـور مـع ذكـر أرقامهـا، واضعـاً الآيـة الكريمـة بيـن قوسـين هكـذا: ﴿...﴾.

4. خرّجـت الأحاديـث النبويـة الشـريفة مـن كتـب التخريـج، وبينـت درجتهـا، وجعلتهـا بيـن علامتـي تنصيـص، هكـذا ((...)).

5. أحلت أقوال العلماء إلى مؤلفاتهم إن كان لهم مؤلفات.

6. أحلـت إلـى المصـادر التـي اعتمدهـا المؤلـف، بالجـزء والصفحـة إن كان مطبوعـاً، وأحلـت فـي المخطـوط إلـى وجـه الصفحـة أو ظهرهـا، هكـذا: (2 - و) ، (2 - ظ).

7. ترجمت للأعلام المذكورين في الكتاب.

8. عرفت ببعض المصطلحات الغريبة التي تحتاج إلى تعريف.

9. ذكـرت أقـوال المذاهـب الأخـرى فـي بعـض المسـائل التـي تحتـاج إلـى تحريـر، محيـلاً ذلـك إلـى المصـادر.

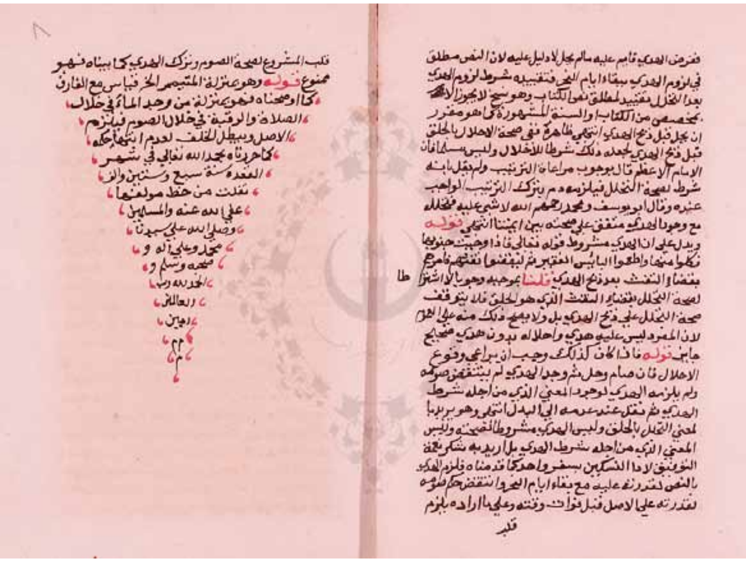
10. سـرت فـي نسـخ الكتـاب علـى الرسـم الإملائـي المتعـارف عليـه اليـوم، ولـم أشـر إلـى مـا وقـع بالرسـم القديـم، مثـل: (جايـز) جعلتهـا (جائـز) و (قايـم) جعلتهـا (قائـم) وهكـذا.

11. رمـزت لوجـه الصفحـة بالحـرف (و) ولظهرهـا (ظ) ووضعـت خطيـن مائليـن بينهمـا رقـم الصفحـة ورمزهـا، هكـذا /2 - و/ أو /2 – ظ/ عنـد انتهـاء صفحـات النسـخة (أ) فقـط.

12. وضعت فهرست لمصادر ومراجع القسم الدراسي والتحقيق.

نماذج من النسخ المعتمدة في التحقيق

راموز الورقة الأولى من النسخة (أ)



راموز الورقة الأخيرة من النسخة (أ)

راموز الورقة الأولى من النسخة (ب)

راموز الورقة الأخيرة من النسخة (ب)

القسم الثاني: قسم التحقيق: النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم(1)

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم(2). الحمد لله المتفضل على ذوي العناية من الأبد، الذي متع من أراد له المريد من فضله المزيد، وأوجد فوفقه(3) للحج والعمرة وأسعد وطوى شقة المشقة، لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام(4)، فشرع له الترفق بأداء النسكين بسفر واحد(5) بتلك الأيام، وكلفه بالتقرب إليه بهدي شكر التوفيق لأداء النسكين وصوم بدله؛ ليشمل إحسانه الغني والفقير بتحصيل المرام، والصلاة والسلام على سيد الكونين، وعلى آله الفائزين بالقرب منه في الدارين، وبعد: فيقول العبد الفقير حسن الشرنبلالي الحنفي، بلغه الله وأهله وأولاده وذريته ومن أحبه الخير المتوالي، وغفر له ولوالديه ولمشايخه ولإخوانه والمسلمين: هذه تحريرات أبرزتها ومن مخبات الكنوز أظهرتها، لم أرْ من تعرض لكشف نقابها، ولا من تقرب للوقوف بحجابها، فحليتها وجليتها بمنصة الشرف، على صدور الأعلام الراغبين من أكفائها وخطابها؛ ليحظى كل منهم بتمليه بمحاسن ذاتها وبديع جمال صفاتها. سميتها بديعة الهدي لما استيسر من الهدي؛ لتكفلها ببيان زمن تيسره، الملزم على الناسك التقرب(6) به، وانتهاء زمن القدرة عليه، فيصوم باقي العشرة من الأيام، من قدر(7) الثلاثة عاجز التحصيل إربه، ولتحرير سقوط هدي

---

(1) زاد بعدها في ب: (وبه).

(2) عبارة: (وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم)، لم ترد في ب.

(3) في ب: (موفقه).

(4) اختلف العلماء في المقصود بحاضري المسجد الحرام: فقال مالك: أنهم أهل مكة وذي طوى فقط. وقال أبو حنيفة: أنهم من كان بين مكة والمواقيت. وقال الشافعي وأحمد: هم من كان بينه وبين الحرم مسافة لا تقصر الصلاة فيها. ينظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد البغدادي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، ت علي محمد معوض وغيره، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1419هـ-1999م)، ط1،ج:4 ص:62، السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، (بيروت، دار المعرفة، 1414هـ-1993م)، ج:4 ص:169، ابن هبيرة، ابن محمد بن هبيرة الذهلي، اختلاف الأئمة العلماء، السيد يوسف أحمد، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1423هـ - 2002م)، ط1، ج:1ص: 282.

(5) يعني: أداء مناسك العمرة والحج في سفرة واحدة. ينظر: المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل، الهداية في شرح بداية المبتدي، ت طلال يوسف، (بيروت، دار إحياء التراث العربي)، ج:1ص:150.

(6) في ب: (المتقرب).

(7) في أ: (قدم)، والتصويب من ب.

عنه، بتحلله بالحلق في أيام النحر[1]، وبيان أن[2] لزوم تقديم النسك على الحلق عند الإمام الأعظم، إنما هو على من لم يتصف بالفقر والعدم، ولبيان أنه لا تحلل بالرمي، لشيء من محظورات الإحرام، على المعتمد من مذهب الإمام، ولا بذبح الهدي، ولا بطواف الإفاضة[3] بتلك الأيام، وإنما المحلل هو الحلق، لكن لا يظهر عمله في حل النساء إلا بالطواف، ولا يتحلل بالهدي غير المحصر[4] بالمرض أو المخاف[5]، وهذا حسب طاقة العاجز المقصر بالاعتراف. /2ــ و/ اعلم أن الهدي وجب شكراً على المتمتع والقارن[6]، وإن الصوم بدل

---

(1) أيام النحر عند الأئمة الحنفية والمالكية والحنابلة، ثلاثة وهي العاشر والحادي عشر والثاني عشر من ذي الحجة؛ وبه قال الثوري، وهو مروي عن عمر وعلي وابن عباس وابن عمر وأبي هريرة وأنس رضي الله تعالى عنهم، كلهم ذهبوا إلى أن أيام النحر ثلاثة.

وذهب الأئمة الشافعية إلى أن أيام النحر أربعة، يوم النحر وأيام التشريق، وهو مروي عن علي رضي الله عنه، وبه قال الحسن، وعطاء، والأوزاعي، وابن المنذر؛ لما روي عن جبير بن مطعم، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (كل أيام التشريق ذبح). ينظر: ابن عبد البر، الكافي، ج:1ص:423، الكاساني، بدائع الصنائع ج:5 ص:65، ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد الحنبلي، المغني شرح مختصر الخرقي، (مكتبة القاهرة)، ج:3 ص: 385 وج:9 ص: 453، النووي، المجموع ج:8 ص:387. والحديث المذكور، أخرجه: أحمد بن حنبل، المسند، ت شعيب الأرناؤوط وآخرون، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1421هـ - 2001م)، ط1، ج:27ص: 316. من حديث جبير بن مطعم.

(2) لم ترد في ب.

(3) وهذا الطواف هو المفروض في الحج وهو ركن فيه، إذ هو المأمور به في قوله تعالى: {وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ}،[الحج: 29] ويسمى أيضاً طواف يوم النحر، ويكره تأخيره عن هذه الأيام؛ لأنه موقت بها وإن أخره عنها لزمه دم عند أبي حنيفة رحمه الله. ينظر: المرغيناني، الهداية، ج:1ص: 146.

(4) المحصر: هو الممنوع والمحبوس.. ينظر: ابن الأثيرالجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، ت طاهر الزاوي وغيره، (بيروت، المكتبة العلمية، 1399هـ1979-م)، ج:1 ص:395. وفي الاصطلاح: هو المنع عن المضي في أفعال الحج بموانع. مجد الدين أبو الفضل الحنفي عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، ت محمود أبو دقيقة، الاختيار لتعليل المختار، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1356هـ - 1937م)، ج:1 ص:168.

(5) اختلف العلماء في السبب الذي يكون به الإحصار: فقد ذهب أكثر العلماء منهم الحنفية، والإمام أحمد، والثوري، وغيرهم إلى أن الإحصار يكون من كل حابس يحبس الحاج عن البيت، من عدو أو مرض يزيد بالانتقال والحركة، أو خوف، أو ضياع النفقة أو موت محرم الزوجة في الطريق، وغير ذلك من الأعذار المانعة. ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع ج:2ص: 175، ابن قدامة، المغني ج:3ص: 331. وقال الإمام مالك، والشافعي وغيرهما: إن الإحصار لا يكون إلا بالعدو. وقال ابن عباس: لا حصر إلا حصر العدو. ينظر: الشافعي محمد بن إدريس بن العباس القرشي، الأم، (بيروت، دار المعرفة، 1410هـ1990-م)، ج:2ص:178، أبو عبد الله المواق محمد بن يوسف العبدري، التاج والإكليل لمختصر خليل، (دار الكتب العلمية، 1416هـ1994-م)، ط1، ج: 4ص: 292.

(6) التمتع عند الحنفية: هو الترفق بأداء النسكين في سفر واحد، من غير أن يلم بينهما بأهله إلماماً صحيحاً. وأما القران: فهو الجمع بين الحج والعمرة، بأن يحرم بهما أو يحرم بالحج بعد إحرام العمرة قبل أداء الأعمال من قولهم قرن الشيء إذا جمع بينهما. ينظر: السرخسي، المبسوط، ج:4ص: 25.

عن الهدي لمن لم يجده. قال الإمام الزيلعي[1] رحمه الله تعالى: الصوم بدل عن الهدي[2]. وهذا الهدي ليس شرطاً لصحة التحلل. قال في الهداية[3]: يتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح. وهذا يدفع ما قيل: الهدي مشروط للتحلل كما سنذكره. وكذا لا يتحلل بالطواف قبل الحلق. قال ابن الملك[4] رحمه الله: لو لم يحلق حتى طاف لم يحل له شيء حتى يحلق[5]، انتهى. وكذا لا يتحلل بالرمي، قال الزيلعي: الرمي ليس من أسباب التحلل[6]، انتهى.

وكذا قال شيخ مشايخنا العلامة علي المقدسي[7] في «شرحه نظم الكنز»[8]: الرمي ليس محللاً[9]. خلافاً للشافعي[10] رحمه الله. وهذا هو المشهور عندنا، وفي غير المشهور

(1) هو أبو عمر عثمان بن علي، فخر الدين الزيلعي، كان مشهورا بمعرفة الفقه، والنحو، والفرائض، من مصنفاته: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، توفي سنة (743هـ)، وهو غير الزيلعي صاحب كتاب نصب الراية. ينظر: ابن قطلوبغا زين الدين أبو العدل قاسم السودوني، تاج التراجم، ت محمد خير رمضان يوسف، (دمشق، دار القلم، 1413 هـ-1992م)، ط1، ص: 204.

(2) فخر الدين الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، (القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، 1313هـ)، ط1، ج:2ص: 46.

(3) المرغيناني، الهداية، ج:1ص:151.

(4) هو عزّ الدّين عبد اللطيف بن عبد العزيز بن الملك الحنفي الشهير بابن فرشتا، وفرشتا هو الملك، كان عالماً فاضلاً ماهراً في جميع العلوم الشرعية، من مصنفاته: شرح مجمع البحرين، وشرح كتاب المنار في الأصول، توفي سنة (885هـ). ينظر: السخاوي شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، (بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة)، ج:4ص:329.

(5) ينظر: فخر الدين الزيلعي، تبيين الحقائق، ج:2ص: 33، ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (دار الكتاب الإسلامي)، ط2، ج:2ص:374.

(6) فخر الدين الزيلعي، تبيين الحقائق، ج:2ص:33.

(7) هو علي بن مُحَمَّد بن علي المقدسي الحنفي، نور الدين ابن غَانِم، أحد أكابر الحنفية في عصره، من تصانيفه: أوضح رمز في شرح نظم الكنز، ونور الشمعة في أحكام الجمعة، توفي سنة (1004هـ). ينظر: الزركلي، الأعلام، ج:5ص:12.

(8) المقصود به كتاب أوضح رمز على نظم الكنز، وهو شرح لنظم كنز الدقائق لابن الفصيح، تأليف الشَّيْخ علي بن مُحَمَّد بن علي المقدسي الخزرجي الحنفي، نور الدين ابن غَانِم، المتوفي: سنة (1004هـ)، له نسخة في أربعة مجلدات في المكتبة الأزهرية بالقاهرة تحت الرقم [(791) حسونة12860].

(9) الرمي ليس من أسباب التحلل عند الحنفية، يعني: إذا رمى جمرة العقبة لا يتحلل حتى يحلق؛ لأن ما يكون محللاً يكون جناية في غير أوانه كالحلق، والرمي ليس بجناية في غير أوانه بخلاف الطواف؛ لأن التحلل بالحلق السابق لا به. ينظر: المرغيناني، الهداية، ج:1ص:145.

(10) أما الرمي عند الشافعي رحمه الله فهو يحل له ما حرم عليه الحج إلا النساء، أي: إنه يكون بمنزله الحلق في التحليل، وبذلك خالف الأئمة الحنفية. ينظر: الشافعي، الأم، ج:2ص:242.

الرمي محلل لغير النساء، كما في «البرهان»[1]. وزاد قاضي خان[2]: الطيب[3] [4]، ولكن قال قاضي[5] خان قبل هذا ما نصه: والخروج عن الإحرام إنما يكون بالحلق أو التقصير. فإذا حلق أو قصر حلّ له كل شيء إلا النساء ما لم يطف بالبيت[6]، انتهى. وهذا هو الموافق للهداية[7]، واعترض صاحب «البحر»[8] قاضي خان، في جعله الرمي محللاً لغير الطيب والنساء، واستدل لرده بما في «المحيط»[9]: لو قلم أظفاره قبل الحلق فعليه دم. لأن الإحرام باق لأنه لا يحلّ إلا بالحلق، انتهى. فلو كان التحلل بالرمي حاصلاً في غير الطيب والنساء لم يلزمه دم بتقليم الأظفار، انتهى. قلت: كان الأنسب في رده الثاني من كلام قاضي خان بكلامه الأول؛ لأنه حصر الخروج عن الإحرام بالحلق موافقاً لما في «المحيط»[10]. بقوله: والخروج عن الإحرام إنما يكون بالحلق[11]. ليكون ألزم في الرد، ولأنه استدل للأول بما في «الصحيحين»[12]، ولم يذكر دليلاً للتحلل بالرمي، وعلمنا أن التحلل بالرمي غير المشهور. وهذا يدفع ما ينسب لقاضي خان من حرمة الطيب بالحلق كالنساء؛ لأنه قال: يحل بالحلق كل شيء إلا النساء ما لم يطف[13]، فليتنبه له. فهذه تدفع ما قاله الرازي[14]

---

(1) ينظر: البرهان كما في حاشية المؤلف على درر الحكام شرح غرر الأحكام لمنلا خسرو ج:1ص: 229.

(2) هو الحسن بن منصور بن الأوزجندي المعروف بقاضي خان الإمام فخر الدين، قيل فيه: القاضي الإمام والأستاذ فخر الملة ركن الإسلام بقية السلف مفتي الشرق، توفي سنة (592هـ). ينظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج:6ص: 504.

(3) زاد بعدها في ب: (قال: الرمي محلل، قال الرمي لغير النساء والطيب).

(4) قاضي خان، حسن بن منصور الأوزجندي، الفتاوى الخانية، (مصر، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، 1310هـ)، ط2، ج:1ص:296.

(5) لم ترد في ب.

(6) قاضي خان، الفتاوى الخانية، ج:1ص:296.

(7) المرغيناني، الهداية، ج:1ص: 145.

(8) ابن نجيم، البحر الرائق، ج:2ص:372.

(9) برهان الدين، المحيط البرهاني، ج:2ص: 452.

(10) ينظر: برهان الدين، المحيط البرهاني ج:2ص:452.

(11) ينظر: قاضي خان، الفتاوى الخانية، ج:1ص:296.

(12) وهو ما ورد عن عائشة رضي الله عنها، زوج النبي صلى الله عليه وسلم، قالت: «طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي لحرمه حين أحرم، ولحله حين أحل، قبل أن يطوف بالبيت». أخرجه: البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، الجامع المسند الصحيح، ت محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، 1422هـ)، ط1، ج:2ص: 136 رقم (1539)، كتاب الحج، باب الطيب بعد رمي الجمار والحلق قبل الإفاضة.

(13) ينظر: قاضي خان، الفتاوى الخانية، ج:1ص:296.

(14) أحمد بن علي الرَّازي، أبو بكر المعروف بالجصاص، فاضل من أهل الري، سكن بغداد ومات فيها، من مصنفاته

في «أحكام القرآن»[1]: الهدي مشروط /2 ـــ ظ/ للتحلل. كما سنذكره. وكذا يدفعه نص الإمام عبد الله بن أحمد النسفي[2] صاحب «الكنز» و«الكافي»[3] في شرحه منظومة[4] الإمام عمر النسفي، بقوله: الحلق مقيد بالزمان[5] والمكان[6] عند أبي حنيفة، وعند أبي يوسف لا يتوقت بهما، وعند محمد[7] يتوقت بالمكان دون الزمان، وعند زفر يتوقت بالزمان دون المكان. وهذا الخلاف في التوقيت في حق التضمين بالدم، أما لا يتوقت في حق التحلل بالاتفاق، والحلق أو التقصير في حق العمرة غير موقت بالزمان إجماعاً، بخلاف المكان فإنه يتوقت عندهما، خلافاً لأبي يوسف، انتهى. وتوجيه الأقوال فيه، وحمل حديث: (افعل ولا حرج[8])، على إنه كان قبل تقرر المناسك، واستدل الإمام بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (من قدم نسكاً على نسك أو أخره عنه، فعليه دم[9])، كما في «شرح

أحكام القرآن، توفي سنة (370هـ). ينظر: عبد القادر القرشي، الجواهر المضية، ج:1ص: 84.

(1) أبو بكر الجصاص، أحمد بن علي الرازي الحنفي، أحكام القرآن، ت عبد السلام محمد علي، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ1994-م)، ط1، ج:1ص: 359.

(2) هو أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي حافظ الدين، أحد الزهاد المتأخرين ، صاحب التصانيف المفيدة في الفقه والأصول، قال عنه ابن حجر: علامة الدنيا، توفي على الراجح سنة (710هـ). ينظر: ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ت محمد عبد المعيد، (الهند، مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1392هـ1972-م)، ط2، ج:3ص:17.

(3) وهو كتاب الكافي في شرح الوافي ، وقد طبع جزء منه بشكل رسالة دكتوراه في كلية الإمام الأعظم ، وطبع كاملاً في معهد القضاء العالي بالسعودية.

(4) النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد، المصفي في شرح منظومة الخلاف للإمام عمر النسفي، ت حازم محمد ثميل، العراق، (رسالة دكتوراه في كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، 2013م)، ص: 478. ومنظومة الخلاف هي أبيات شعرية منظومة في الفقه الحنفي، لأبي حفص عمر بن محمد النسفي (ت537هـ)، وهو كتاب مطبوع بتحقيق فارس عادل شيت، رسالة دكتوراه في كلية الإمام الأعظم.

(5) وهو يوم النحر. برهان الدين، المحيط البرهاني، ج:2ص: 476.

(6) وهو الحرم. برهان الدين، المحيط البرهاني، ج:2ص: 476.

(7) تكررت كلمة: (محمد) في أ، والتصويب من ب.

(8) أخرجه: البخاري ج:1ص: 28 و37 وج:2ص: 175 وج:8 ص: 135، كتاب الحج، باب الفتيا وهو واقف على الدابة وغيرها، وباب إذا حنث ناسياً في الأيمان، ومسلم ج:2ص: 948 - 949، كتاب الحج، باب من حلق قبل النحر أو نحر قبل الرمي، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص .

(9) لم أقف عليه مرفوعاً فيما توفر بين يدي من مصادر، وقد ورد نحوه عن ابن عباس موقوفاً، قال: «من قدم شيئا من حجه أو أخره، فليهرق لذلك دماً». أخرجه: ابن أبي شيبة أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم، المصنف في الأحاديث والآثار، ت كمال يوسف الحوت، (الرياض، مكتبة الرشد، 1409هـ)، ط1، ج:3ص: 362، كتاب الحج، باب في الرجل يحلق قبل أن يذبح. وفيه إبراهيم بن مهاجر وهو ضعيف. ينظر: الزيلعي، جمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد، نصب الراية لأحاديث الهداية، ت محمد عوامة، (بيروت، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، 1418هـ1997-م)، ط1، ج:3 ص:129.

المجمع»[1] [2]. فهذه النصوص على أن المحلل هو الحلق بالاتفاق، وهذا في غير المحصر، وهو يتحلل[3] بذبح الهدي في محله عند أبي حنيفة ومحمد، وإن حلق فحسن. وقال أبو يوسف: عليه أن يحلق وإن لم يحلق فلا شيء عليه، وإن لم يجد المحصر ما يذبح عنه، بقي محرماً حتى يذبح أو يطوف، كذا في التبيين[4]. يعني: طواف عمرة، ويسعى فيحلق فيحل بأفعال العمرة إن فاته الحج. فقد علمنا أن المحلل عن الإحرام إنما هو الحلق أو التقصير، وعلمنا أن الهدي وجب شكراً[5] على القارن والمتمتع. وقال المحققون من أئمتنا: العبرة لوجوده في أيام النحر، ولا يتحقق العجز عنه إلا بمضيها، والهدي أصل والصوم خلف عنه، وشرط بدلية الصوم أن يقدم الثلاثة قبل مجيء العاشر من ذي الحجة، فشوال وما بعده إلى انتهاء التاسع وقت للثلاثة، فإذا صام الثلاثة ثم وجد الهدي في أيام النحر، إن كان وجوده قبل الحلق لزم ذبحه وبطل حكم صومه باتفاق أئمتنا، وكذا وجود الهدي بعد الحلق في أيام النحر على التحقيق[6]. قال قاضي خان رحمه الله في «شرح /3 ـــ و/ الجامع الصغير»[7]: وإذا فات الصوم لفوات وقته ـــ يعني: أيام الحج التي هي وقت لصوم الثلاثة ـــ عاد الأصل وهو الهدي، فإن وجد الهدي في الثلاثة التي يصومها أو بعد ما صامها قبل يوم النحر، لزمه الهدي وبطل حكم الصوم؛ لأنه خلف[8] عن الهدي، فإذا قدر على الأصل قبل حصول المقصود وفوات[9] وقته يبطل حكم الخلف، وإن صام ولم يحلق حتى مضت أيام النحر ثم وجد الهدي، فصومه تام لأن وقت الذبح أيام النحر، فإذا مضت حصل المقصود، وهو إباحة التحلل فلا تتغير بعد ذلك، كما لو حلق ثم وجد الهدي، انتهى كلام

---

(1) شرح مجمع البحرين وملتقى النهرين، تأليف عبد اللطيف بن عبد العزيز ابن الملك الحنفي الشهير بابن فرشتا، وفرشتا هو الملك، (ت885هـ)، له نسخة في مكتبة الأوقاف العامة في بغداد تحت الرقم [9802].

(2) ينظر: ابن نجيم، البحر الرائق، ج:3ص: 26.

(3) يعني: المحصر.

(4) فخر الدين الزيلعي، تبيين الحقائق، ج:2ص: 79.

(5) وقد وافق الأئمة الحنفية في ذلك المالكية والحنابلة، وخالفهم الشافعية فقد ذهبوا إلى أنه دم جبران، وقد سبق الكلام في ذلك. ينظر: ابن عبد البر، الكافي ج:1ص: 402، ابن قدامة، الكافي ج:1ص:541، النووي، المجموع ج:7 ص: 176.

(6) قال الكمال ابن الهمام: «فإن قدر على الهدي في خلال الثلاثة أو بعدها قبل يوم النحر لزمه الهدي وسقط الصوم لأنه خلف، وإذا قدر على الأصل قبل تأدي الحكم بالخلف بطل الخلف». ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير، (دار الفكر)، ج:2 ص:530.

(7) قاضي خان، شرح الجامع الصغير، (مخطوط في دار الكتب القومية المصرية، تحت الرقم [743])، ج:1 (93 - و، 94 - ظ).

(8) في ب: (خلفاً).

(9) في ب: (وفات).

قاضي خان رحمه الله. قوله[1]: فلا تتغير إباحة التحلل. يعني: جواز الإقدام على التحلل، لسقوط وجوب الترتيب بين الذبح والحلق عند الإمام؛ لفقد الهدي في أيام النحر فلا يعود الترتيب بوجود الهدي بعد أيام النحر، فيباح له الحلق ويمضي على حكم الصوم، فيتم العشرة بصوم السبعة بعد تمام الحج، لكن عليه دم لتأخيره الحلق عن أيام النحر. وقوله: كما لو حلق ثم وجد الهدي. أي: سواء حلق في أيام النحر ثم وجد الهدي فيها، أو حلق فيها ثم وجد الهدي بعدها، فإن إباحة تحلله وسقوط الترتيب بين الحلق والذبح حاصلة في الصورتين، ومعلوم أنه بوجود الهدي في زمانه، يلزمه التقرب به شكراً، وقد نص عليه بقوله قبل هذا[2]: وإن وجد الهدي بعدما صام الثلاثة قبل يوم النحر. أي: قبل مضي أيامه، لزمه الهدي وبطل حكم الصوم؛ لأنه خلف عن الهدي، فإذا قدر على الأصل، أي: الهدي قبل حصول المقصود، أي: ببدله الذي هو الصوم المشروط بفقد الهدي، وقد وجد الهدي قبل فوات وقته، أي: وقت [الأصل][3]، أي: زمان ذبحه الهدي، يبطل حكم الخلف الذي هو الصوم ويلزم[4] ذبح الهدي، وهذا أعم من سبق الحلق وعدم سبقه على وجود الهدي، فلا بدلية[5] بين الهدي والحلق. فإن قيل: يحتمل الأمر / 3 ـــ ظ / تفسير[6] كلامه، بالحمل على أنه لا تتغير الإباحة ولا حكم صومه، بوجود الهدي في أيام النحر؛ لحصول التحلل بالحلق. قلت: يلزم منه أن يكون الهدي مقصوداً به التحلل وليس مقصوداً له، بل للشكر لأداء النسكين بسفر[7] واحد، ولا دخل له في التحلل فيبطل حكم الصوم، وهو قيامه عن الهدي بوجود الهدي في أيام النحر لبقاء وقته؛ لأن قاضي خان اعتبر وجود الهدي في زمان النحر، ولم ينظر لتقدم الحلق على الوجود، فقوله: كما لو حلق ثم وجد الهدي. تشبيه لعدم تغيير إباحة الإقدام على التحلل، مع وجود الهدي بعد مضي أيام النحر، بمثل ما لو حلق في أيام النحر فاقداً له ثم وجده فيها، لا تتغير إباحة التحلل لسقوط وجوب[8] الترتيب، فالإقدام على التحلل في زمن النحر، موجبه فقد الهدي، والإقدام على التحلل بعد مضي أيام النحر، موجبه فوات الوقت، وليس عليه دم بالحلق فاقداً للدم للعذر، فالإمام إنما أوجب

(1) يعني: قول القاضي خان السابق ذكره.

(2) يعني: قول القاضي خان أيضاً.

(3) ما بين المعقوفتين زيادة من ب، يقتضيها السياق.

(4) في ب: (ويلزمه).

(5) في ب: (بداية).

(6) في ب: (يفسر).

(7) في أ: (لسفر)، والتصويب من ب.

(8) في أ: (وجود)، والتصويب من ب.

الترتيب بين الذبح والحلق، حتى أوجب دماً بتركه على القادر[1]. وقد نص في «شرح مختصر الطحاوي»[2] للإمام الأسبيجابي[3] [4] على عدم لزوم شيء عليه به، حيث قال: ولو لم يصم الثلاثة لم يجز الصوم بعد ذلك ولا يجزيه إلا الدم، فإن لم يجد هدياً حل وعليه دم المتعة، ولا دم عليه لإحلاله قبل أن يذبح، ولا دم عليه لترك الصوم، انتهى. فقد نص[5] على بقاء دم الشكر بذمته إلى الميسرة. ونص على أنه لا يلزمه دم بالحلق قبل الذبح؛ وذلك لعدم وجود هدي الشكر، فيدفع قول القائل: بلزوم دم عليه كما سنذكره، إذ لا تكليف بدون الوسع. وقال الشيخ أكمل الدين[6] في «العناية»[7]: العجز عن الهدي إنما يتحقق إذا مضى أيام النحر ولم يقدر عليه، انتهى. وهذا أعم من سبق الحلق على الوجود، لكنه أفاد بالمفهوم أنه إذا قدر على الهدي بعد الحلق لا يلزمه الهدي،/4 ـــ و/ حيث قال[8]: يلزمه الهدي إذا قدر عليه قبل الحلق في يوم النحر؛ للقدرة على الأصل قبل حصول المقصود بالحلق، انتهى. والأصل هو الهدي والخلف صوم العشرة المنصوص عليها في الكتاب[9]، وقد يقال: لا يعتبر المفهوم هنا لظهور المراد، وعدم التدافع في كلام الأكمل؛ وذلك لإطلاق قوله تعالى: {فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ}[10]، والوجود في أيام النحر هو المعتبر للزوم الهدي، فلا يصار إلى خلفه وهو الصوم معه، وقد علمنا أن الحلق هو المحلل، وعلمنا أن الهدي وجب شكراً والصوم بدله، فلا بدلية بين الهدي والحلق، حتى يقال: وجود الهدي بعد الحلق لا يعتبر؛ لحصول المقصود بالخلف وهو الهدي، كما صدر ذلك في عدة من

(1) في قول أبي حنيفة إن حلق قبل الذبح من غير إحصار، فعليه لحلقه قبل الذبح دم، وقال أبو يوسف ومحمد، وجماعة من أهل العلم: أنه لا شيء عليه. ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع ج:2ص: 158.

(2) شرح مختصر الطحاوي ، تأليف بهاء الدين علي بن محمد بن إسماعيل الأسبيجابي (ت535هـ)، وهو مخطوط له نسخة في مكتبة ولي الدين جار الله في إسطنبول تحت الرقم [683].

(3) هو بهاء الدين علي بن محمد بن إسماعيل الأسبيجابي السمرقندي ، فقيه حنفي ينعت بشيخ الإسلام، (ت535هـ). ينظر: الزركلي، الأعلام، ج:4 ص:329.

(4) ينظر: شرح مختصر الطحاوي للأسبيجابي، كما في البحر الرائق نقلاً عن الشرنبلالي ج:2 ص:389.

(5) في ب: (فهذا)، بدلاً عن: (فقد نص).

(6) هو محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله بن الشيخ شمس الدين البابرتي، علامة بفقه الحنفية وعارف بالأدب، من مصنفاته: العناية في شرح الهداية، وشرح مشارق الأنوار، توفي سنة (786هـ). ينظر: ابن حجر، الدرر الكامنة، ج:6ص:1.

(7) البابرتي، العناية ج:2 ص:531.

(8) يعني: أكمل الدين البابرتي في العناية ج:2 ص:531.

(9) وهو قوله تعالى: {فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ}. سورة البقرة جزء من الآية:196.

(10) سورة البقرة جزء من الآية:196.

المعتبرات[1]، وذلك تقييد لإطلاق النص، الوجود بالحلق قبله، وهو نسخ لا يصح بدون موجبه، وتلك المعتبرات منها: قول الزيلعي: وإن وجد الهدي بعدما تحلل فلا ذبح عليه؛ لحصول المقصود بالصوم وهو التحلل[2]. انتهى بعد قوله: الصوم بدل عن الهدي[3]. إذ لا بدلية بين الهدي والتحلل، بل بينه وبين الصوم، وكان ذلك أيضاً تعليلاً بما ليس مسلماً، وهو في مقابلة النص المطلق للوجود في أيامه، نسخ لا يصح، وايضاً به التدافع في كلام الزيلعي، ثم قال ـــ أي: الزيلعي ـــ: فصار كالمتيمم إذا وجد الماء بعد ما صلى[4]، انتهى. وقد يقال: القياس بمسألة المتيمم مع الفارق، لأن الصلاة حصلت في وقتها، وتمت بالطهارة البدلية وانتهت، فلا يبطلها[5] وجود الماء، الذي هو أصل بعد انتهاء فعل البدل، وأما وجود الهدي في أيام النحر بعد الحلق، فلم يكن بعد انتهاء فعل بدله؛ لبقاء السبعة ولبقاء زمن النحر فيلزم ذبح الهدي؛ لأنه الأصل وقد وجد قبل حصول المقصود ببدله وهو الصوم، كما نص عليه الزيلعي قبل هذا، بقوله: الصوم بدل عن الهدي[6]، انتهى. فلا نظر للحلق لأنه ليس بدلاً عن شيء، والنظر إلى وجود الحلق تقييد /4 ـــ ظ/ لمطلق الكتاب وهو نسخ فلا يصح، وقد قال الزيلعي أيضاً: ولو صام ـــ أي: الثلاثة ـــ ثم وجد الهدي، ينظر فإن بقي إلى يوم النحر[7] لم يجزه، ـــ أي: الصيام ـــ للقدرة على الأصل، وإن هلك قبل الذبح جاز ـــ أي: الصوم ـــ للعجز عن الأصل وكان المعتبر وقت التحلل لا وقت الصوم،[8] انتهى. وبقاء الهدي أعم من سبق التحلل في كلامه هذا[9]، فيلزمه الهدي، وقوله: وكان المعتبر وقت التحلل. يعني: زمان الحلق وهو أيام النحر؛ لأنها زمان وجوب التحلل بالحلق فيها، وزمان وجوب ذبح الهدي فيها. ومنها: قول الكمال ابن الهمام: فإن قدر على الهدي في خلال الثلاثة، أو بعدها قبل يوم النحر، لزمه الهدي وسقط الصوم لأنه خلف، وإذا قدر على الأصل، قبل تأدي الحكم بالخلف بطل الخلف[10]، انتهى. فقد نص على أن الصوم خلف عن الهدي، والهدي لا يتحلل به ولا بخلفه، بل بالحلق أو التقصير، وهذا عين

---

(1) ينظر: ابن نجيم، البحر الرائق، ج:2 ص:387.

(2) فخر الدين الزيلعي، تبيين الحقائق، ج:2 ص:44.

(3) المصدر السابق.

(4) المصدر السابق.

(5) في أ: (يبدلها)، والتصويب من ب.

(6) فخر الدين الزيلعي، تبيين الحقائق، ج:2 ص:44.

(7) لم ترد في ب.

(8) فخر الدين الزيلعي، تبيين الحقائق، ج:2 ص:44.

(9) لم ترد في ب.

(10) ابن الهمام، فتح القدير، ج:2ص:530.

الصواب. ثم قال: وإن قدر عليه ــ أي: الهدي ــ بعد الحلق، قبل أن يصوم السبعة، في أيام الذبح أو بعدها لم يلزمه الهدي؛ لأن التحلل قد حصل بالحلق، فوجود الأصل بعده لا ينقض الخلف،[1] انتهى. ففيه تدافع وتقييد لمطلق الكتاب كما تقدم؛ وذلك لأنه أفاد أنه يتحلل بالهدي أصلاً وبالحلق خلفاً، فإذا وجد الهدي، لا يبطل خلفه الذي هو الحلق، على كلامه الأخير. والصواب كلامه الأول؛ لأن العبرة لوجود الهدي في أيام النحر، ولا دخل للحلق قبل وجوده فيها، فوجوده فيها يبطل حكم الصوم فيلزمه ذبحه، وإن تحلل قبله لموجب إطلاق النص، ولقول المحققين: العبرة لأيام النحر وجوداً وعدماً للهدي[2]. ومنها: قول «المحيط»[3]: وأما حكم المتمتع، فعلى المتمتع دم وهو دم نسك، شكراً لما أنعم الله عليه من الجمع بين النسكين بسفرة واحدة، والصوم شرع بدل الهدي بالنص: {فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ}[4]، أي: وقت الحج[5]، فإذا فات وقت الحج، عاد الأمر إلى /5 ــ و/ الأصل، انتهى. فقد نص على أن الصوم بدل عن الهدي، وأنه وجب شكراً، وهو الصواب. ثم قال: ولو قدر على الهدي، قبل إكمال صوم الثلاثة، أو بعدما أكمل قبل يوم النحر، لزمه الهدي وبطل صومه[6]، انتهى. يعني: واستمر معه الهدي، حتى[7] جاء وقت النحر، وهو أعم من سبق الحلق، لكنه علله بقوله: لأن الهدي للتحلل والصوم بدل عنه، والقدرة على الأصل قبل حصول المقصود بالبدل وهو التحلل، يبطل حكم البدل، كالمتيمم إذا رأى الماء في صلاته، انتهى[8] . فقد خالف صنيعه السابق، فإن الهدي ليس للتحلل بل وجب شكراً لله تعالى، ولا يحصل التحلل بذبحه كما قدمناه، والقياس بالمتيمم غير مسلم فهو قياس مع الفارق؛ لأن الهدي ليس للتحلل وليس التحلل بدله، ثم قال: ولو وجد الهدي بعدما حلق قبل صوم السبعة فلا هدي عليه لحصول المقصود بالبدل،[9] انتهى. وهو أعم من وجوده في أيام النحر وغيرها وليس مسلماً، وجعل الحلق بدلاً عن الهدي، وليس بدله إلا الصوم كما

---

(1) ابن الهمام، فتح القدير، ج:2ص:530.

(2) ينظر: ابن نجيم، البحر الرائق، ج:2ص: 387، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الحنفي، رد المحتار على الدر المختار أو حاشية ابن عابدين، (بيروت، دار الفكر، 1412هـ - 1992م)، ط2، ج:2 ص: 534.

(3) برهان الدين، المحيط البرهاني، ج:2 ص:469.

(4) سورة البقرة جزء من الآية: 196.

(5) ينظر: السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد، بحر العلوم، ت مجموعة من أساتذة كلية اللغة العربية في جامعة الأزهر، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1413هـ–1993م)، ط1، ج:1ص: 132.

(6) برهان الدين، المحيط البرهاني، ج:2 ص:469.

(7) في أ: (حين)، والتصويب من ب.

(8) برهان الدين، المحيط البرهاني، ج:2ص: 469.

(9) برهان الدين، المحيط البرهاني، ج:2ص: 469.

قدمه، فكان التدافع في كلامه مع مخالفة النص بهذا، ثم قال: ولو لم يحل حتى مضت أيام النحر، ثم وجد الهدي فصومه تام[1] ولا هدي عليه؛ لأن التحلل يباح له بعد يوم النحر، فحصل المقصود وهو التحلل،[2] انتهى. والمنفي دم الشكر، أما دم الجبر بترك الحلق في أيام النحر، فهو لازم عليه؛ لتأخيره الحلق عن زمانه، وقوله: لأن التحلل يباح له. فيه تسامح إذ هو واجب عليه، والمراد أنه لا يتوقف حل حلقه، على ذبح الهدي لفوات وقته، فيتم الصوم بعد فراغه من الحج. وقوله: فحصل المقصود وهو التحلل. ليس مسلماً فإن المقصود الهدي، أو بدله وهو الصوم للعجز عنه، ولكنه إذا وجد الهدي بعد أيام النحر، لا يبطل حكم البدل الذي هو الصوم، ويتحلل بالحلق لزوماً. ومنها: قوله في «التترخانية[3]»: ولو وجد الهدي/5 ــ ظ/ بعدما حلق، قبل أن يصوم السبعة، فلا هدي عليه، وفي «الظهيرية»[4]: وصح صومه، انتهى[5]. وهو محتمل[6] الوجود بعد مضي أيام النحر وفيها، ويتعين حمل البعدية[7] المطلقة، على البعدية الكائنة في غير زمان النحر؛ وذلك لئلا يخالف النص الملزم[8] للهدي، بوجوده في أيام النحر؛ لأنه الأصل ولم يمض زمانه لاختصاص ذبح هدي[9] المتعة والقران بالزمان والمكان. وقوله في «الظهيرية»[10]: صح صومه. يعني: لمضي أيام النحر، فلا يبطل البدل الذي هو الصوم، بوجود الأصل في غير زمان ذبحه. ثم قال:[11] [12]بشر بن الوليد[13]، عن أبي يوسف: إذا صام المتمتع ثلاثة أيام،

---

(1) في أ: (قام)، والتصويب من ب.

(2) برهان الدين، المحيط البرهاني، ج:2ص: 469.

(3) ابن العلاء عالم الأنصاري الأندريتي الدهلوي الهندي، الفتاوى التاتارخانية، ت سجاد حسين، (الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف بحيدر آباد الدكن)، ط1، ج:2ص:532.

(4) ظهير الدين البخاري محمد بن أحمد، الفتاوى الظهيرية، (مخطوط في مكتبة داماد إبراهيم في تركيا تحت الرقم [709])، (62 - و).

(5) يعني: انتهى كلام صاحب الفتاوى التاتارخانية.

(6) في ب: (يحتمل).

(7) في ب: (البعد).

(8) كلمة: (الملزم) تكررت في ب.

(9) في ب: (الهدي).

(10) ظهير الدين، الفتاوى الظهيرية، (62 - و).

(11) في أ: (قام)، والتصويب من ب.

(12) يعني: صاحب الفتاوى التاتارخانية، ج:2ص:532.

(13) هو بشر بن الوليد بن خالد بن الوليد القاضي، سمع مالك بن أنس، وهو أحد أصحاب أبي يوسف وعنه أخذ الفقه، وروى عنه كتبه وأماليه، توفي سنة (238هـ). ينظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ج:3ص: 173.

ثم وجد هدياً قبل أن يحل انتقض صومه، وإن وجد الهدي بعدما حل، جاز صومه ولا هدي عليه، انتهى. وهو يحتمل أن يكون بعدما حل وفات زمان النحر، بل يتعين حمله على الوجود، بعد مضي أيام النحر، لقوله: جاز صومه ولا هدي عليه. وذلك لفوات أيام النحر، فلا يبطل حكم البدل الذي هو الصوم، بوجود الأصل الذي هو الهدي؛ لفوات زمان النحر فلا يدافع النص، ومنها متن اتبع ذلك والكلام عليه مثل ما تقدم. ومنها: قول صاحب «البحر الرائق»[1]: العبرة لأيام النحر في العجز والقدرة. ثم قال: لو قدر على الهدي بعدما أكمل ثلاثة، قبل أن يحلق ويحل وهو في أيام الذبح[2]، بطل صومه ولا يحل إلا بالهدي، ولو وجد الهدي بعدما حلق وحل، قبل أن يصوم السبعة، صح صومه ولا يجب عليه ذبح الهدي، ولو صام ثلاثة أيام ولم يحلق ولم يحل، حتى مضت أيام الذبح، ثم وجد الهدي فصومه ماض ولا شيء عليه، كذا ذكر الأسبيجابي، انتهى. وقوله: ولا يحل إلا بالهدي. غير مسلم كما بيناه؛ لأن التحلل ليس إلا بالحلق أو التقصير لغير المحصر، أما المحصر[3] فلا يتحلل إلا بالهدي كما بيناه. وقوله: ولو وجد الهدي /6 ــ و/ بعدما حلق وحل. يعني: والوجود في أيام النحر، لقوله بعده: ولو لم يحلق ولم يحل، حتى مضت أيام الذبح، ثم وجد الهدي فصومه ماض. فقد نظر إلى وجود الحلق في أيام النحر، ونظر إلى جواز التحلل بمضي أيام النحر، وحكم بأنه لا يلزمه الهدي في الصورتين، والثانية مسلمة لفوات أيام الذبح، والأولى غير مسلمة لأن العبرة لأيام النحر، وقد وجد فيها الهدي، ولا نظر للحلق قبله فيلزمه ذبحه، كما هو مقتضى النص، فلا يعدل عنه كما بيناه. ومنها: قول أخيه[4] في «النهر»[5]: لو قدر على الهدي في خلال الثلاثة، أو بعدها قبل يوم النحر، لزمه وبطل الصوم، لا أن قدر عليه بعد الحلق، قبل صوم السبعة في أيام[6] الذبح أو بعدها[7]، انتهى. وهو غير مسلم ولا يحتمل التأويل؛ لأن قوله: في أيام الذبح. متعلق بقدر عليه بعد الحلق. وهو يدافع النص؛ لوجود الأصل الذي هو الهدي في وقته، فبطل حكم صومه ولزمه الهدي، فلا يصح صومه عنه كما بيناه. ومنها: ما في «شرح نظم الكنز»

---

(1) ابن نجيم، البحر الرائق، ج:2ص: 387.

(2) في ب: (النحر).

(3) عبارة: (أما المحصر)، لم ترد في ب.

(4) يقصد بأخيه هنا: عمر بن إبراهيم بن محمد، سِرَاج الدين ابن نُجَيْم المصري الحنفي، أخو زين الدين ابن نجيم صاحب البحر الرائق وتلميذه، من تصانيفه: النهر الفائق بشرح كنز الدقائق في فروع الفقه الحنفي، وإجابة السائل باختصار أنفع الوسائل، وعقد الجوهر في الكلام على سورة الكوثر، توفي سنة (1005هـ). ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، ج:2ص: 1516، عمر كحالة، معجم المؤلفين ج:7ص: 271.

(5) سراج الدين ابن نجيم، النهر الفائق شرح كنز الدقائق ج:2ص: 104 - 105.

(6) في ب: (يوم).

(7) في ب: (وبعدها).

وغيره،[1] والكلام عليه[2] مثل ما قدمناه. ومنها: قوله في «الاختيار شرح المختار»[3]: لو قدر على الهدي، قبل صوم الثلاثة أو بعده، قبل يوم النحر لزمه الهدي وبطل صومه؛ لأنه قدر على الأصل، قبل حصول المقصود بالبدل وهو التحلل، وإن قدر عليه بعد الحلق، قبل صوم السبعة لا هدي عليه؛ لحصول المقصود بالبدل، وإن لم يصم الثلاثة لم يصم السبعة؛ لأن العشرة وجبت بدلاً عن التحلل، وقد فات بفوات البعض فيجب الهدي، وإن لم يقدر على الهدي تحلل، وعليه دمان: دم التمتع، ودم التحلل قبل ذبح الهدي، انتهى. وفيه تأمل من حيث جعله التحلل بدلاً عن الهدي، والبدل عنه إنما هو الصوم. قال الزيلعي: الصوم بدل عن الهدي[4]. فهو يدفع كلام «الاختيار» كما بيناه. ثم قوله: وإن قدر عليه بعد الحلق، قبل صوم السبعة لا هدي عليه؛ لحصول / 6 ـــ ظ/ المقصود بالبدل. ظاهره أنه وجده في أيام النحر، لأنه يجعل الحلق بدلاً عن الهدي وقد حصل، فلا يصار إلى الأصل الذي هو الهدي بعده، وهذا غير مسلم كما بيناه؛ لأن البدل إنما هو الصوم ولم يوجد تمامه، وقد وجد الهدي الذي هو الأصل، في زمان النحر فبطل صومه، ثم قوله: لأن العشرة وجبت بدلاً عن التحلل. غير مسلم أيضاً؛ لأنها ليست بدلاً إلا عن الهدي كما بيناه. ثم قوله: فإن لم يقدر على[5] الهدي تحلل، وعليه دمان: دم التمتع، ودم التحلل قبل الهدي. قد ذكر مثله في «كافي النسفي»[6]. ودم التحلل إنما يجب على القادر، لترك الترتيب الواجب عند الإمام، لا على العاجز عن الهدي، كما قدمناه عن الأسبيجابي رحمهم الله[7]. ومنها قوله في «الجوهرة»[8]: الصوم بدل عن الهدي، فإن لم يقدر على الهدي، تحلل وعليه دمان: دم للقران، ودم التحلل، انتهى. وعلمنا أن العذر بعدم الوجدان، أسقط حكم التقديم والتأخير عند الإمام، فلا دم للتحلل قبل الذبح، لعدم القدرة عليه كما قاله الأسبيجابي[9] وقدمناه. ثم قال في «الجوهرة»[10]: وإن وجد الهدي بعدما حلق، قبل أن يصوم السبعة في أيام الذبح أو

(1) ينظر: ابن الهمام، فتح القدير، ج:2ص: 530.

(2) في أ: (عليها)، والتصويب من ب.

(3) مجد الدين أبو الفضل، الاختيار، ج:1ص: 158 - 159.

(4) فخر الدين الزيلعي، تبيين الحقائق، ج:2ص:44.

(5) في ب: (عن).

(6) ينظر: فخر الدين الزيلعي، تبيين الحقائق، ج:2ص: 63.

(7) ينظر: ابن نجيم، البحر الرائق، ج:2ص: 387.

(8) الحدادي، أبو بكر بن علي بن محمد العبادي، الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، (المطبعة الخيرية، 1322هـ)، ط1،ج:1ص: 163.

(9) ينظر: ابن نجيم، البحر الرائق، ج:2ص: 387.

(10) الحدادي، الجوهرة النيرة، ج:1ص: 163.

بعدها، فلا هدي عليه؛ لأن الوجود بعد حصول المقصود بالحلق، لا يغير حكم الخلف[1]، انتهى. وعلمنا أن القدرة في أيام النحر هي المعتبرة، ولا نظر للحلق قبلها والخلفية[2] ليست التحلل. وقال في «الجوهرة»[3]: تقديم نسك على نسك، كتأخير الحلق أو طواف الزيارة عن أيام النحر، وكالحلق قبل الرمي والحلق قبل الذبح للقارن والمتمتع، يوجب دماً عند الإمام أبي حنيفة لا عندهما، وهذا إذا كان بغير عذر في تأخير طواف الزيارة، كالحائض والنفساء إذا حاضت قبل أيام النحر، أما إذا حاضت في أثنائها، وجب الدم بالتفريط فيما تقدم، [كذا][4] في «الوجيز»[5]، انتهى. يعني: وكذا النفساء إذا ولدت قبل أيام النحر، أما إذا ولدت في أثنائها، /7 ـــ و/ وجب الدم بالتفريط فيما تقدم، أقول فيه: تأمل لأن الطواف لا يتعين بوقت، ما دام زمانه موجوداً، والحيض والنفاس حصل في الأثناء من صاحب الحق، كالصلاة إذا حاضت أو نفست في أثناء وقتها لا تلزمها، وكترك طواف الوداع[6] بنزول الحيض بعد التمكن منه، فلا تفريط منها لعدم تعين ما سبق من الوقت للطواف، وكمسألة الحلف على شرب ماء هذا الكوز اليوم وقد كان فيه، فصُب[7] قبل الغروب لا حنث لعدم تعين ما سبق للبر. ومنها: قول الشيخ الإمام الأجل أبو بكر الرازي في «أحكام القرآن»[8]: لو صام العاجز عن الهدي ثم وجد الهدي، قال أصحابنا[9]: إذا وجد الهدي بعد دخوله في الصوم، أو بعدما صام قبل أن يحل فعليه الهدي ولا يجزيه غيره، لقوله تعالى: {فَمَنْ تَمَتَّعَ

(1) في أ: (الحلق)، والتصويب من ب.

(2) في ب: (والخليفة).

(3) الحدادي، الجوهرة النيرة، ج:1ص: 173.

(4) ما بين المعقوفتين زيادة من ب، يقتضيها السياق.

(5) للحنفية أكثر من كتاب بهذا الاسم، ولم أقف على مقصود المؤلف فيما ذكر. ينظر: الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط 11/517 وما بعدها.

(6) طواف الوداع: ويسمى أيضاً بطواف الصدر، وهو الذي يطوفه الحاج، بعد رمي جمرة العقبة قبل عودته إلى دياره، ليكون آخر عهده بالبيت. ينظر: السرخسي، المبسوط، ج:4ص: 24.

وقد اختلف الفقهاء في حكمه على أقوال: فقال أبو حنيفة وأحمد: هو واجب وتركه لغير عذر يوجب دماً. وقال مالك: ليس بواجب ولا مسنون، وإنما هو مستحب، ولا يجب فيه دم لأن الدم إنما يجب عنده في ترك الواجب والمسنون. وعن الشافعي قولان: المنصور منهما عند أصحابه وجوبه، ووجوب الدم في تركه. ينظر: ابن هبيرة، اختلاف الأئمة العلماء، ج:1ص: 290.

(7) في أ: (نصب)، والتصويب من ب.

(8) الجصاص، أحكام القرآن، ج:1ص:259 - 360.

(9) قال أبو بكر الرازي الجصاص: «وهو قول إبراهيم النخعي. وقال مالك والشافعي: إذا دخل في الصوم ثم وجد الهدي، أجزأه الصوم وليس عليه هدي، وروي مثله عن الحسن والشعبي. وقال عطاء: إذا صام يوما ثم أيسر فعليه الهدي، وإن صام ثلاثة أيام ثم أيسر، فليس عليه هدي وليصم السبعة». أحكام القرآن ج:1ص: 359.

بِالْعُمْـرَةِ إِلَـى الْحَـجِّ فَمَـا اسْتَيْسَـرَ مِـنَ الْهَـدْيِ فَمَـنْ لَـمْ يَجِـدْ فَصِيَـامُ ثَلَاثَـةِ أَيَّـامٍ فِـي الْحَـجِّ}[1]. ففرض الهدي قائم عليه ما لم يحل، أو يمضي[2] أيام النحر التي هي منسوبة للحلق، فمتى وجده فعليه أن يهدي وبطل صومه، ومعلوم أن الهدي مشروط الإحلال، لأنه لا يجوز أن يحل قبل ذبح الهدي، فعليه الهدي لأن الله تعالى لم يفرق في إيجابه الهدي، بين حاله قبل دخوله في الصوم وبعده، ويدل على أن الهدي مشروط، قوله تعالى: {فَـإِذَا وَجَبَـتْ جُنُوبُهَـا}[3]. {فَكُلُـوا مِنْهَـا وَأَطْعِمُـوا الْبَائِـسَ الْفَقِيـرَ، ثُـمَّ لْيَقْضُـوا تَفَثَهُـمْ[4]}[5]، فأمرهم بقضاء التفث[6] بعد ذبح الهدي، فإذا كان كذلك وجب أن يراعى وقوع الإحلال، فإذا صام وحل ثم وجد الهدي، لم ينتقض صومه ولم يلزمه الهدي، لوجود المعنى الذي من أجله شرط الهدي، ثم نقل[7] عند عدمه إلى البدل[8]، وهو بمنزلة المتيمم إذا وجد الماء بعد فراغه من الصلاة، والعاري إذا وجد ثوباً، والمظاهر[9] إذا فرغ من الصوم ثم وجد الرقبة، انتهى. وأقول: إن قوله: /7 ـــ ظ/ ففرض الهدي قائم عليه ما لم يحل. لا دليل عليه لأن النص مطلق في لزوم الهدي ببقاء أيام النحر، فتقييده شرط لزوم الهدي بعدم[10] التحلل، تقييد لمطلق نص الكتاب، وهو نسخ لا يجوز إلا بمخصص من الكتاب أو السنة المشهورة، كما هو مقرر [في محله. ثم قوله: ومعلوم أن الهدي مشروط الإحلال، لأنه لا يجوز][11] أن يحل قبل ذبح الهدي، انتهى. ظاهره نفي صحة الإحلال[12] بالحلق قبل ذبح الهدي، لجعله

(1) سورة البقرة جزء من الآية:196.

(2) في ب: (بمعنى).

(3) سورة الحج جزء من الآية:36.

(4) سورة الحج الآيات: 28– 29.

(5) في كلا النسختين ظهرت الآيات وكأنها آية واحدة متصلة؛ وذلك لوجود التشابه الكبير فيما بينها، ولعله سبق قلم من الناسخ، وقد فصلت بين الآيات كل على حدة، بحسب موضعها من القرآن، والصواب أن مقصود المؤلف الآيات 28 و29 من سورة الحج، يؤكده ما ذكره أبو بكر الرازي الجصاص في أحكام القرآن ج:1ص: 259 - 360، والله أعلم.

(6) قال ابن عباس رضي الله عنهما: «التفث الحلق والتقصير والرمي والذبح، والأخذ من الشارب واللحية ونتف الإبط وقص الأظفار»، وكذلك هو عند جميع أهل التفسير. قاله: النحاس أبو جعفر أحمد بن محمد، معاني القرآن، ت محمد علي الصابوني، (مكة المكرمة، جامعة أم القرى، 1409هـ)، ط1، ج:4ص: 402.

(7) في أ: (فعل)، والتصويب من ب.

(8) في ب: (البد).

(9) في ب: (والظاهر).

(10) في أ: (بعد)، والتصويب من ب.

(11) ما بين المعقوفتين زادة من ب، يقتضيها السياق.

(12) في ب: (الاطلاق).

ذلك شرطاً للإحلال، وليس مسلماً فإن الإمام الأعظم قال: بوجوب مراعاة الترتيب. ولم يقل بأنه شرط لصحة التحلل، فيلزمه دم بترك الترتيب الواجب عنده. وقال أبو يوسف ومحمد رحمهم الله: لا شيء عليه فتحلله مع وجود الهدي، متفق على صحته بين أئمتنا[1]، انتهى. قوله: ويدل على أن الهدي مشروط، قوله تعالى: : {فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا}[2]، {فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ، ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ}[3]. فأمرهم بقضاء التفث بعد ذبح الهدي. قلنا: بموجبه وجوباً لا اشتراطاً لصحة التحلل، بقضاء التفث الذي هو الحلق، فلا يتوقف صحة التحلل على ذبح الهدي، بل ولا يصح ذلك منه على العموم[4]؛ لأن المفرد[5] ليس عليه هدي، وإحلاله بدون هدي صحيح جائز. قوله[6]: فإذا كان كذلك وجب أن يراعي وقوع الإحلال، فإن صام وحل ثم وجد الهدي، لم ينتقض صومه ولم يلزمه الهدي؛ لوجود المعنى الذي من أجله شرط الهدي، ثم نقل عند عدمه إلى البدل، انتهى. وهو يريد بالمعنى التحلل بالحلق، وليس الهدي مشروطاً لصحته، وليس المعنى الذي من أجله شرط الهدي، بل أريد به شكر نعمة التوفيق لأداء النسكين بسفر واحد كما قدمناه، فلزمه[7] الهدي بالنص لقدرته عليه مع بقاء أيام النحر، وانتقض حكم صومه؛ لقدرته على الأصل قبل فوات وقته، وعلى ما أراده يلزم /8 ـــ و/ قلب المشروع لصحة الصوم، وترك الهدي كما بيناه فهو ممنوع. قوله: وهو بمنزلة المتيمم... إلخ. قياس مع الفارق كما أوضحناه، فهو بمنزلة من وجد الماء في خلال الصلاة، والرقبة[8] في خلال الصوم، فيلزم الأصل ويبطل الخلف؛ لعدم انتهاء حكمه. كما حررناه بحمد الله تعالى، في شهر القعدة سنة سبع وستين وألف[9]، نقلت من خط مؤلفها عفا الله عنه والمسلمين. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، والحمد لله رب العالمين، آمين.

---

(1) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج:2ص: 158.

(2) سورة الحج جزء من الآية:36.

(3) سورة الحج الآيات: 28ــ 29.

(4) في ب: (العمرة).

(5) المفرد بالحج: هو الذي يحرم بالحج لا غير، والمفرد بالعمرة: هو الذي يحرم بالعمرة لا غير. الكاساني، بدائع الصنائع، ج:2ص: 167.

(6) يعني: قول أبو بكر الرازي الجصاص.

(7) في أ: (فلزم)، والتصويب من ب.

(8) الرقبة: هي عضو خاص من البدن، وإنما خصت بالعبد لأن ملك السيد عبده كالحبل. ينظر: نجم الدين النسفي، طلبة الطلبة ص: 63.

(9) في ب قال عقب إتمام كتابة هذه الرسالة: (تمت هذه الرسالة بحمد الله وعونه وحسن توفيقه، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم).

توصيات ومقترحات

الحمد لله وكفى والصلاة والسلام على المصطفى -صلى الله عليه وسلم-، قبل الختام أود أن أقدم بين يدي القارئ بعض التوصيات والمقترحات المتواضعة، والتي أتمنى أن تؤخذ بنظر الاعتبار، وهي كالآتي:

1. أقترح عمل تعديلات على منهج التحقيق تتناسب ومتطلبات العصر، وعدم الاكتفاء بالمنهج المتداول القديم، ما دام في الأمر سعة، مع عدم الإخلال بمنهجية التحقيق.

2. حسب علمي لا يوجد فهرس جامع خاص في البلاد العربية، يبين لنا ما طبع وما حقق من المخطوطات في العالم، منذ العام 2003 إلى يومنا هذا والحاجة تدعو لذلك، فأوصي بمؤلف في هذا المجال.

3. أوصي بإنشاء مراكز لتحقيق المخطوطات في جميع الجامعات، والبدء بخطوة أولى هي طباعة جميع الكتب المخطوطة دون تحقيق، ومن ثم دراستها وتحقيقها لاحقاً حفاظاً عليها من الضياع.

وأخيراً أسأل الله تعالى أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

قائمة المصادر والمراجع:

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ت محمد عبد المعيد، ط2، الهند، مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1392هـ1972-م.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الحنفي، رد المحتار على الدر المختار أو حاشية ابن عابدين،ط2، بيروت، دار الفكر، 1412هـ - 1992م.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة، ط2، السعودية، مكتبة الرياض الحديثة، 1400هـ1980-م.

ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الحنبلي، المغني شرح مختصر الخرقي، مكتبة القاهرة.

ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الحنبلي، الكافي في فقه الإمام أحمد، ط1، دار الكتب العلمية، 1414هـ - 1994م.

ابن هبيرة، ابن محمد بن هبيرة الذهلي، اختلاف الأئمة العلماء، السيد يوسف أحمد، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1423هـ - 2002م.

أبو بكر الجصاص، أحمد بن علي الرازي الحنفي، أحكام القرآن، ت عبد السلام محمد علي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ1994-م.

برهان الدين، أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز البخاري، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، ت عبد الكريم سامي الجندي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1424هـ - 2004م.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، ت جماعة من العلماء، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403هـ-1983م.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت أحمد عبد الغفور عطار، ط4، بيروت، دار العلم للملايين، 1407هـ-1987م.

الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، التلخيص في أصول الفقه، ت عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، بيروت، دار البشائر الإسلامية.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، ت شعيب الأرناؤوط وغيره، ط3، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1405هـ 1985م.

سراج الدين ابن نجيم الحنفي، المصري، عمر بن إبراهيم المصري، النهر الفائق شرح كنز الدقائق، ت أحمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ - 2002م.

السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، 1414هـ1993م.

السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، بحر العلوم، ت مجموعة من أساتذة كلية اللغة العربية في جامعة الأزهر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1413هـ-1993م.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس القرشي، الأم، بيروت، دار المعرفة، 1410هـ1990م.

شمس الدين الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن بن أحمد، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ت محمد مظهر بقا، ط1، السعودية، دار المدني، 1406هـ1986م.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، بيروت، دار المعرفة.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي، شرح مشكل الآثار، ت شعيب الأرناؤوط، ط1، مؤسسة الرسالة، 1415هـ1494م.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي، شرح معاني الآثار، ت محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، ط1، مصر، عالم الكتب، 1414هـ 1994م.

قاضي خان، حسن بن منصور الأوزجندي الفرغاني، الفتاوى الخانية، ط2، مصر، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، 1310هـ.

الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، دار الكتب العلمية، 1406هـ - 1986م.

النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد، معاني القرآن، ت محمد علي الصابوني، ط1، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، 1409هـ.

النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد حافظ الدين، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ت يوسف علي بديوي، ط1، بيروت، دار الكلم الطيب، 1419هـ - 1998م.

النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، المستصفى في شرح الفقه النافع، ت أحمد بن محمد الغامدي وغيره بشكل رسائل دكتوراه، السعودية، جامعة أم القرى، 1432هـ.

النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، المصفي في شرح منظومة الخلاف للإمام عمر النسفي، ت حازم محمد ثميل، العراق، رسالة دكتوراه في كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، 2013م.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، طبعة كاملة معها تكملة السبكي والمطيعي.

Excellent Guidance of the Available Guidance by Abou Al-Ikhlass Hassan Bin Ammar Bin Ali Al-Massri Al- Wafae Al-Shrnblali Al-Hanafi (Died in1069 A.H.): Study and Verification

Hazim Mohammed Al-khateeb

College of Education for Humanities - University of Anbar

Ramadi - Iraq

Abstract:

The Title of the paper is Excellent Guidance of the Available Guidance by Abou Al-Ikhlas Hassan Bin Ammar Al-Sharnablali Al-Hanafi. The research deals with the questions, rules and witticisms related to the asceticism of guidance. It includes an introduction about the importance of the subject and the reason why I have chosen it as well as the plan I have followed in studying and verifying the booklet. The paper is divided into two parts: parts one is the study and part two is the verification. The first part is further divided into two sections: the first section tackles the life of the author including his name, surname, sheikhs (teachers), students, scientific status, and authorships. The second section studies the title of the booklet, the authenticity of its relation to the author, the author’s methods and sources, a description of the copies of the book and my methods of verification. The second part depended on the verified text. However, the paper is concluded by recommendations, suggestions about what is required for developing the scientific inquiry along with a bibliography.

Keyword: Slaughter the Sacrificial, Hermit, Ability and Disability.

أثر قسمة المال الشائع: دراسة مقارنة في الفقه الاسلامي والقوانين العربية

نادية عبدالعالي كاظم

كلية القانون - جامعة الأمير سلطان

الرياض - المملكة العربية السعودية

تاريخ الاستلام: 08-11-2017 **تاريخ القبول: 20-06-2018**

ملخص البحث:

إن الشيوع مرحلة استثنائية مؤقتة، وأثناء فترة البقاء على الشيوع يكون من حق الشركاء الانتفاع بهذا المال، وهذا قد يؤدي إلى إيقاع بعض التصرفات التي تؤثر في حقوق البقية، ولإنهاء ذلك يلجأ إلى القسمة، فيخلص كل شريك بحصة مفرزة، ولكن الخلاف الذي استدعى الدراسة، هو ما نتيجة هذه التصرفات والتي تعتمد بشكل أساس على أثر قسمة المال الشائع، فهل القسمة نقلت حق لم يكن موجود لدى الشريك؟ أم انها كشفت عن حق موجود أصلاً؟ وما مصير التصرفات التي تمت أثناء الانتفاع بالمال أثناء حالة الشيوع؟ وقد اتبعت الدراسة التحليلية المقارنة.

وخلصنا إلى أن للقسمة أثراً مزدوجاً، دوراً سلبياً يقف عند حد الكشف عن حق سابق موجود قبل وجود القسمة، ودوراً إيجابياً يخلص حق كل شريك خاليا من الحقوق والالتزامات التي رتبها غيره.

وأوصت الدراسة بوضع أسس لتصرفات الشريك والاكتفاء بالانتفاع فقط أثناء فترة الشيوع.

الكلمات الدالة: قسمة، مال شائع، أثر كاشف، أثر ناقل، أثر مزدوج.

المقدمة:

تعدّ القسمة من أهم السبل المؤدية إلى زوال الشيوع، لكنها ليست الطريق الوحيد، فقد ينقضي الشيوع ببيع الشركاء العقار المشترك لغيرهم إما رضاءً أو بطريق المزايدة عند تعذر القسمة عيناً، كما يزول الشيوع بانشاء الشركاء شركة تمتلك الحصص العقارية الشائعة أسهمها هي أموال منقولة- وسواء أكانت هذه الشركة قد انشئت بمحض اختيار الشركاء (الشركة المدنية) أم وفقاً لأحكام قانون إزالة الشيوع رقم 16/1982م. كما ينقضي الشيوع باكتساب الحائز ملكية الشائع غير السجل بمرور الزمن المُكسب.

والواقع أن هذه الأسباب كلها- وغيرها- فيما عدا القسمة بمعناها الحقيقي لا تُثير مسائل قانونية لجهة إزالة الشيوع، فكلها لها مفعول إنشائي، حيث إن حالة الشيوع الناشئة وبصرف النظر عن سببها تنتهي بتاريخ شطبها في السجل العقاري وهو نفس التاريخ الذي تسجل فيه الملكية على اسم المالك الجديد او على اسم إحدى الشركتين المشار إليهما في هذا السجل، وهذا ما يُسمى بالأثر الإنشائي للعمل التصرفي.

أما القسمة التي تستبدل بالملكية الشائعة الملكية المفرزة، فيترتب عليها اختصاص كل شريك بجزء مفرز من العقار يتملكه على سبيل الاستئثار والانفراد، فيكون هذا هو الأثر الأساس للقسمة والتي تحّول ملكية الشريك الشائعة إلى ملكية ترد على نصيب مفرز يكون مقابلاً لحقه الذي كان له أثناء الشيوع.

وبالرغم من أن الإفراز يعد الأثر الأهم والجوهري الذي ينتج عن القسمة إلا أن المشرع وحتى يستقر للمتقاسم الجزء المفرز الذي اختص به رتب على القسمة ضرورة حصول كل شريك على كامل حقه وهو ما يوازي حصته أثناء الشيوع ضماناً لتحقيق المساواة بين الشركاء، وهذا يعني أن على المتقاسمين ضمان بعضهم لبعض ما يقع من تصرفات قام بها الشريك أثناء الانتفاع بالعقار خلال فترة الشيوع، فإذا ما تمت القسمة ما هو أثرها الحقيقي ومظانه[1] في القانون؟ وهل هناك علاقة تلازم بين رجعية القسمة-الافتراض المجازي- والأثر الكاشف لها؟ وما هي الضمانة التي تتحقق فيها مقولة: «المساواة روح القسمة»[2]؟ وهل يضمن المتقاسمون لبعضهم البعض ما يقع منهم من حق أو تكليف على الحصة

(1) مظان الشيئ؛ أي المواضع التي يرجح كونه فيها، مظنة الشيء: موضعه ومألفه الذي يظن كونه فيه، المظان: المراجع التي ينشد فيها الباحث طلبته. - العطية، مروان (2012). معجم المعاني الجامع، مركز ايوان للنشر والتوزيع بالتعاون مع دار النوادر– مصر.

(2) ينظر: المنجي، محمد- دعوى القسمة، موسوعة الدعاوى العملية- ط1 - منشأة المعارف- الاسكندرية- ص372. فهمي، عبدالعزيز (1946). مدونة جوستيان في الفقه الروماني- مطبعة الكاتب المصري-- القاعدة 48 - ص382.

المقسومة؟ ولمعرفة الإجابة عن هذه التساؤلات فإننا سنقسم بحثنا إلى ثلاثة مباحث:

الأول: الأصل التاريخي لفكرة الأثر الكاشف.

الثاني: الاتجاهات الحديثة في تحليل أثر القسمة.

الثالث: الأثر الحقيقي للقسمة وحماية كل شريك من تصرفات غيره.

المبحث الأول: الأصل التاريخي لفكرة الأثر الكاشف

هدف القسمة هو إفراز المتقاسمين حصصهم في العقار الشائع وتعيينها مادياً وبذلك تنتهي حالة تعدّد الملاك في المال الواحد، بحيث يستقل كل متقاسم بما آل إليه بنتيجتها فيصبح مالكاً لهذا النصيب ملكية مستقلة مفرزة.

فبتعدد أصحاب الحق، تتزاحم سلطاتهم فلا يكون لإي منهم تسلطاً استئثارياً مانعاً على جزء مفرز منه، إنما يكون بمقتضى حصص حسابية كالثلث أو الربع أو نسبة معينة من مجموع الأسهم التي يتكون منها العقار المشترك.

القسمة لم تخلق لأي متقاسم حقاً جديداً، وإنما حصرت حق كل شريك على جزء مادي معّين يمارس عليه سلطاته منفرداً[1]. ويرى الفقه أن التصرف الكاشف (أو المقرر) يُقرر وضعاً قانونياً من قبل دون أن يعدل فيه[2] فهل هذا هو المعنى الذي يجب أن ينصرف اليه التصرف الكاشف؟ وما العلاقة بين الأثر الكاشف للقسمة والأثر الرجعي وفواصل التفرقة بينهما؟.

الأحكام المنظمة للشيوع تتفق في كل التشريعات التي تسلِّم بوجود الملكية الشائعة، ولكن الاختلاف في النظر إلى أثر القسمة مرده التصور الذي يُعطي لطبيعة الشيوع وحق الشريك المشتاع، فبسبب اختلاف هذا التصور، يرى البعض أن القسمة لم تكشف عن ملكيات مفرزة وإنما هي التي حققت الإفراز، فتكون القسمة ناقلة للملكية، وتكون قد كشفت

(1) يُنظر: كيره، حسن (1963). تصرف الشريك في جزء مفرز من المال الشائع- مجلة الحقوق-جامعة الاسكندرية- السنة الثانية عشر، العددان (الأول والثاني)، ص 118 وما بعدها.

(2) ينظر في تحديد معنى التصرف الكاشف في الفقه التقليدي:

Boyer (Louis), La notion de transaction, 1947, P.356; Merle (Roger), Essai de contrabution a la theorie generale de l’acte declaratif, 1949, N .3, p.3.

نقلاً عن منصور، مصطفى منصور ،(1956) رسالة دكتوراة نظرية الحلول العيني وتطبيقاتها في القانون المدني المصري- حقوق القاهرة-مطبعة جامعة القاهرة- ص3.

عن الحق فهي كاشفة.

وذلك ما أعرض له في مطلبين وعلى الوجه الآتي:

المطلب الأول: تحليل أثر القسمة لدى الرومان والفقه الإسلامي

لما كان تحليل الرومان لا يختلف كثيراً عما هو حال هذا التحليل لدى فقهاء الشريعة الإسلامية. فنعرض لهذين التحليلين تباعاً في فرعين على النحو الآتي:

الفرع الأول: تحليل أثر القسمة عند الرومان

عند دراسة الفقه لأثر القسمة عند الرومان أكد أنها كانت ناقلة للملكية. وكانت تُحللّ على أنها مبادلة (Echanger) وتسري عليها أحكام البيع، أوهي تماماً كالبيع (Vender)[(1)]، فيكيَّف الرومان حق الشريك المشاع بأنه يملك أثناء فترة الشيوع بقدر حصته الرمزية في كل ذرة من ذرات المال الشائع، فتكون كل ذرة من ذرات هذا المال منقسمة بين الشركاء بنسبة حصصهم، فإذا تمت القسمة تكون عملية مبادلة للأجزاء الشائعة، فإذا كان الشيوع قائماً بين شريكين مناصفة فإنه بنتيجة القسمة ينزل كل شريك عما كان له من نصف في النصيب المقسوم لشريكه، وفي قسمة التركة فإن كل متقاسم يعد خلفاً مباشراً للمورث بالنسبة للنصيب الذي كان له، ويعتبر خلفاً كذلك لغيره من المتقاسمين فيما يتعلق بباقي الأجزاء.

وعليه فإن أثر القسمة عند الرومان كان ناقلاً للملكية وكاشفاً لها في آن واحد[(2)] فهو ناقل نتيجة عملية المبادلة وكاشف كونه يكشف عن حق الشريك مادياً. وعلى ذلك يكون سند تملك المتقاسم للجزء المفرز هو السند الأصلي للملكية الشائعة، وهو القسمة بالنسبة لما كان لشركائه من حصص شائعة في ذلك الجزء[(3)]

---

(1) يُنظر: شيفاليه- الأثر الكاشف للاتفاقات والعقود.

(Chevallier, Jean, L’effet declarative des conventions ET des contrats, these pour le doctorat preesentee ET soutenue I’ll.Juin 1932. Rennes,p.no 67)

والمراجع التي يشير إليها لوران في مبادئ القانون الفرنسي: (Droit civile francais، Tome dixieme 4-Edition-1887) -رقم 393، ص410.

(2) يُنظر: كولان وكابيتان، في الدروس الأولية للقانون المدني الفرنسي، ج3، ط4، 1925–ص499. وكذلك يُنظر: السنهوري، عبد الرزاق(2000)، الوسيط في شرح القانون المدني- ج8، منشورات الحلبي الحقوقية-بيروت-ص950.

(3) يُنظر: غانم، اسماعيل (1961)، الحقوق العينية الأصلية- ج1، حق الملكية- ط 2، مكتبة عبد الله وهبة-ص255.

غيـر أن الرومـان غلبـوا فكـرة الأثـر الناقـل للملكيـة علـى الأثـر الكاشـف، فسـاد لديهـم الأول علـى حسـاب الثانـي إلـى الحـد الـذي جعـل الفقـه يـرى أن القسـمة الرومانيـة ناقلـة للملكيـة فحسـب[1].

وقـد كان مـن نتيجـة هـذا التكييـف الناقـل للقسـمة عنـد الرومـان أن يتلقـى كل متقاسـم النصيـب الـذي آل إليـه بالقسـمة مثقلاً بمـا كان قـد حمّلـه إيـاه غيـره مـن الشـركاء مـن رهونـات أو حقـوق انتفـاع مثـل الرهـن الـذي ينشئُه شـريك يبقـى نافـذاً بعـد القسـمة وينتقـل المـال المثقـل بـه إلـى الشـريك الآخـر محمـلاً بهـذا الرهـن فـي حـدود حصتـه[2].

وهـي نتيجـة طبيعيـة للقسـمة الناقلـة أن يبقـى العقـار محمـلاً بهـذا الرهـن حتـى ولـو أدخلتـه القسـمة فـي نصيـب شـريك آخـر غيـر الراهـن[3].

كمـا كان مـن نتيجـة اعتبـار القسـمة ناقلـة للحـق إلـزام كل متقاسـم بدفـع الرسـوم المفروضـة علـى نقـل الملكيـة وإعطائـه حـق الرجـوع بالضمـان علـى الشـركاء ودعـوى الاسـتحقاق، واعتبارهـا كذلـك سـبباً صحيحـاً لاكتسـاب الحـق بالتقـادم القصيـر[4].

والفكـرة الرومانيـة للقسـمة وجـدت لهـا نظيـراً لـدى فقهـاء الشـريعة الإسـلامية، وهـو مـا سـنبحثه تاليـاً.

---

(1) يُنظر: شيفالييه- مرجع سابق-ص65. السنهوري، عبد الرزاق- المرجع السابق- ص950.

(2) يلاحظ في هذا الصدد وإمام النتيجة التي يقود إليها الأثر الناقل للقسمة من بقاء الرهن المقرر من أحد الشركاء نافذاً في حق الشريك الذي يقع العقار المرهون بالقسمة في نصيبه إصرار الرومان على تكييف القسمة بأنها ناقلة للملكية، ولكن هذا الإصرار وما فيه من غرابة تنجلي حقيقية متى ما علمنا أن الرومان كانوا يفضلون التأمينات الشخصية في ضمان الديون، وبحيث كان الالتجاء إلى الرهن العقاري وقتئذ أمراً نادر الوقوع ومن ثم فلم يكن لهذه النتيجة من القسوة وعدم القبول ما لها اليوم. (ينظر في هذا المعنى: كيره، حسن (1975)، الحقوق العينية الأصلية في القانون المدني المصري- حق الملكية- ط 2، منشأة المعارف بالاسكندرية- فقرة 148، ص 499 - 500).

(3) غير أن الشريك – غير الراهن- الذي اختص بالقسمة بالعقار المرهون، كان يحق له أن يستعمل دعوى الرجوع (action recursoire) ضد شريكه الراهن، ولكن هذه الدعوى غالباً ما تكون غير مضمونة النتائج، نظراً لما تتصف به من تعقيد، ولأن الفائدة من استعمالها قد تفوّت بسبب اعسار الشريك الراهن المدعى عليه. في هذا المعنى، يُنظر: لوران- مرجع سابق-رقم 393 ص410. شيفالييه – مرجع سابق-ص 68، 69.

(4) في هذا المعنى: لوران – مرجع سابق-رقم 393، ص 410، الشرقاوي، جميل (1981) – الحقوق العينية الأصلية في القانون المدني المصري- حق الملكية-دار النهضة العربية- ص165، هامش (2). الصدة، عبد المنعم فرج (1982)، الحقوق العينية الأصلية-دراسة في القانون اللبناني والقانون المصري-دار النهضة العربية-بيروت– ص224.

الفرع الثاني: تحليل أثر القسمة في الفقه الإسلامي

جاء في بدائع الصنائع أن القسمة في اللغة: «تعني إفراز النصيب»[1]. وأورد الشيخ علي الخفيف أن القسمة: «عبارة عن جمع النصيب الشائع من مال مشترك في جانب معين منه»[2]. ويستطرد في بيان آلية تحقق الإفراز أو عملية جمع النصيب – وهي التي تعنينا على وجه الخصوص- أن: «المال المشترك إما ان يكون من جنس واحد أو من جنسين فأكثر، وعلى كلٍّ فإما أن يكون مثلياً أو قيمياً، وقسمته في جميع هذه الأحوال تتضمن المبادلة والإفراز على الوجه الآتي بيانه: فالمبادلة أن يأخذ كل شريك بعض ما كان لغيره من الشركاء في المال المشترك نظير ما أخذوه من ملكه في هذا المال، والإفراز أن يأخذ كل شريك بعض حقه عيناً»[3].

وقد جاء في المادة (1116) من مجلة الأحكام العدلية إن: «القسمة من جهة إفراز ومن جهة مبادلة»[4]، وهذا يعني أن القسمة بالنظر إلى البعض إفراز وبالنظر إلى البعض الآخر مبادلة، ولأنه ما من جزء إلا وهو مشتمل على النصيبين، فكان ما يأخذه كل واحدٍ من الشريكين نصف ملكه فكان إفرازاً، والنصف الآخر كان لشريكه فصار عوضاً عما في يد شريكه فكان مبادلة، وكان قد جرى بيان ذلك على لسان صاحب البدائع[5].

---

(1) الكاساني، الإمام علاء الدين أبو بكر بن مسعود (1406)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع- ج 7، دار الكتب العلمية- بيروت- ص17.

(2) الخفيف، علي (2008)، أحكام المعاملات الشرعية-دار الفكر العربي، ص497.

(3) المرجع السابق-ص497.

(4) مجلة الأحكام العدلية (2016)، طبعة دار الثقافة للنشر والتوزيع- عمان / الأردن.

(5) يقول صاحب البدائع أن القسمة في الشريعة: (عبارة عن إفراز بعض الانصباء عن بعض ومبادلة بعض ببعض لأن ما من جزأين من العين المشتركة لا يتجزآن قبل القسمة الا وأحداهما ملك أحد الشريكين والآخر ملك صاحبه غير عين فكان نصف العين مملوكاً لهذا والنصف مملوكاً لذاك على الشيوع فإذا قسمت بينهما نصفين والأجزاء المملوكة لكل واحد منهما شائعة غير معينة فتجتمع بالقسمة في نصيبه دون صاحبة فلا بد وان يجتمع في نصيب كل واحد منهما بعضها مملوكة له وبعضها مملوكة لصاحبه على الشيوع فلو لم تقع القسمة مبادلة في بعض أجزاء المقسوم لم يكن المقسوم كله ملكاً للمقسوم عليه، بل يكون بعضه ملك صاحبه فكانت القسمة منهما بالتراضي أو بطلبها من القاضي رضا من كل واحد منهما بزوال ملكه عن نصف نصيبه بعوض وهو نصف نصيب صاحبه، وهو تفسير المبادلة فكانت القسمة في حق الأجزاء المملوكة إفرازاً وتمييزاً أو تعيناً لها في الملك، وفي حق الأجزاء المملوكة لصاحبة معاوضة، وهي مبادلة بعض الأجزاء المجتمعة في نصيبه ببعض الأجزاء مجتمعة في نصيب صاحبه فكانت إفراز بعض الأنصباء ومعاوضة البعض ضرورة، وهذا هو حقيقة القسمة المعقولة في الأملاك المشتركة فكان معنى المعاوضة لازماً في كل قسمة شرعية)، بدائع الصنائع – مرجع سابق- ص17.

وعليه يكون الفقه الإسلامي قد أخذ بفكرة الأثر المزدوج للقسمة[1]، فتكون ناقلة لأنها في ذلك تقوم على المبادلة. وكاشفة فيما كان مملوكاً له من قبل وهو المعبر عنه بالإفراز[2].

وإذا كان أساس هذا الأثر المزدوج هو انقسام المال إلى مثلي وقيمي، فإن الإفراز يكون أرجح في المثليات[3] أما المبادلة فتكون أرجح في القيمّيات لتفاوت أبعاضها تفاوتاً يعتد به.

والواقع أن هذا التحليل لأثر القسمة –في الفقه الحنفي – يؤكد ما ذهبنا إليه سابقاً من أن أثر القسمة في الفقه الإسلامي[4] يلتقي مع ما ذهب إليه الرومان في هذا الخصوص. إلى أن ظهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر نظريات في أثر القسمة، اعتبرت الأساس التاريخي لمبدأ الأثر الكاشف للقسمة، وهو ما أعرض له تالياً.

(1) يُنظر في الأثر المزدوج للقسمة الكاشف والناقل: السنهوري-ج8 - مرجع سابق-فقرة 57، ص 948 - 949، والهامش رقم (1).

(2) الخفيف، علي (1998)، الملكية في الشريعة الإسلامية مع مقارنتها بالقوانين الوضعية- معهد البحوث والدراسات العربية- دار النهضة العربية للطباعة والنشر- ص 278.

(3) وفي هذا يقول علي الخفيف -المرجع السابق في أحكام المعاملات، ص 498، أنه: (إذا كانت القسمة في جنس واحد مثلي كقمح مشترك وكتابين من نوع واحد فإن معنى المبادلة يكون ضعيفاً لتساوي البدلين من كل وجه، ومعنى الافراز يكون حينئذ ظاهراً لعدم التفاوت بين آحاد المال المشترك، فكان كل شريك قد أخذ عين حقه بهذه القسمة وميزه عن ملك شركائه). ويُنظر في ذلك أيضاً: صاحب البدائع-المرجع السابق- ص17، الذي بعد أن بين أن معنى المعاوضة لازم في كل قسمة شرعية:(إلا أنه أعطى لها حكم الافراز في ذوات الأمثال في بعض الأحكام لأن المأخوذ من البعض مثل المتروك من غير رضا صاحبه فجعل افرازاً حكماً...). ويلاحظ أن من الاحكام التي تترتب على اعتبار القسمة حكماً عملية افراز، أنه يجوز لكل من الشركاء ان يقسم في غيبة الاخرين. وبدون علمهم وان يسلم نصيبه كذلك في غيبتهم، ولكن لا تتم القسمة إلا بتسليم الغائب حصته، وعليه لو تلفت حصته قبل أن يتسلمها كانت الحصص الأخرى مشتركة بينهم. يُنظر في هذا المعنى: إبن عابدين، العلامة محمد أمين (1404هـ1984-م)، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار- ج 6، ط 3، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده- مصر- ص254. الخفيف، علي، الملكية في الشريعة- مرجع سابق- ص 529.

(4) يلاحظ أن باقي المذاهب الإسلامية قد اختلفوا في تحديد أثر القسمة، فمنهم – المالكية – من يرى انها تختلف باختلاف طبيعتها، فإذا كانت بالقرعة فهي تمييز حق مشاع وإذا تمت بالتراضي كانت كالبيع. (شرح الخرشي وحاشية الشيخ العدوي-ج6 - مرجع سابق- ص184 - 185. ومنهم –الشافعية – من يرى أن طبيعة القسمة تختلف باختلاف ما إذا اشتملت على رد عوض فتكون بيعاً على المشهور لديهم لوجود حقيقتة وهومقابلة المال بالمال، وباختلاف ما إذا كانت قسمة تعديل (وتقع قسمة التعديل عندما تستوي القيمة ولكن تختلف في الجنس، أوالعكس فيتم التساوي في القيمة مع التساوي في الأجزاء)، أو قسمة اجزاء فالأظهر أنها إفراز وبيع (مغنى المحتاج-ج4 - ص421 - 424، نهاية المحتاج – ج8 - مرجع سابق، ص275). ومنهم –الحنابلة – من يرى أنها تختلف باختلاف ما إذا كان فيها رد عوض فهي بيع، لأن صاحب الزائد بذل المال عوضاً عما حصل له من حق شريكه، وهذا هو البيع. وبين عدم اشتمالها على رد عوض فتكون إفراز حق وتمييز أحد النصيبين من الآخر (كشاف القناع-مرجع سابق-ج5 - ص300. المُغني ج9 - مرجع سابق- ص 114، 115، وينظر كذلك: المادتين (1098، 1018) من مجلة الأحكام الشرعية للقارِّي).

المطلب الثاني: ظهور فكرة الأثر الكاشف في القانون الفرنسي القديم

تأثر القانون الفرنسي القديم حتى أواخر القرن الرابع عشر على الأقل[1]، بالقانون الروماني ثم بدأ يتحول من فكرة الأثر الناقل للقسمة إلى الأثر الكاشف، وهذا التحول مرَّ بمرحلتين:

المرحلة الأولى: ظهور فكرة الأثر الكاشف

أولاً: في مجال القانون المالي، اتخذ النظام الاقطاعي في بداية الأمر طابعاً سياسياً، وهذا الشكل السياسي حدد العلاقات الشخصية بين التابع والسيد والتي تدعى بعلاقات خدم الاقطاع، وتقوم على الالتزام المطلق من التابع بعدم التصرف في أموال الاقطاع (Fiefs)، كما كانت قسمة هذه الأموال بين ورثة التابع غير جائزة، غير أنه بحلول القرن الثالث عشر واكتساب نظام الاقطاع طابعاً اقتصادياً ومالياً بدأ السادة يرخصون للاتباع التصرف بالأراضي الاقطاعية في نظير تحصيل رسوم تختلف باختلاف هذه الأموال[2]، كما جوزوا قسمة هذه الأموال. وباعتبار القسمة ناقلة للحق، فقد كان لزاماً على كل وارث أن يدفع ضريبة على نصيبه، فضلاً عن الرسوم السابقة التي كانت قد دفعت عند انتقال أموال التركة الورثة، غير أنه تفادياً لتكرار دفع الرسوم فقد تقرر اعتبار القسة لا منشئة لحق جديد ولا ناقلة لحق من شخص إلى آخر، ولكنها مقررة أو كاشفة للحق[3]. كما أن انتقال الملكية هنا كان ضروريا لا اختياريا، حيث يكفي طلب واحد من الشركاء حتى يتحتم إجراؤها على بقية الشركاء[4].

ثانياً: في نطاق القانون المدني، لم يكن للأثر الناقل للقسمة في بداية الأمر عيوب

---

(1) يُنظر: كيره، حسن (1964/1965)، دروس في الحقوق العينية الأصلية في القانون المدني اللبناني المقارن- مكتبة كريدية اخوان- بيروت– ص 219.

(2) كان الرسم يسمى (Quint) بالنسبة للأراضي الاقطاعية (fiefs) الداخلة في اقطاع النبلاء، و(lods et vents) بالنسبة لبيع الأرث داخل الامارة، أو الأموال المسماة (Censives). يُنظر: شيفاليه– مرجع سابق-ص69 - 70.

(3) ينظر في محاولات التشكيك في علاقة تكرار دفع الرسوم في ظهور فكرة الأثر الكاشف للقسمة وصلته بما كان سائداً من أن القسمة ناقلة التي ردت الإعفاء من الرسوم إلى محض مشيئة سيّد الإقطاع، وأن القسمة العينية البسيطة لم يكن إعفاؤها من الرسوم مسألة تثير صعوبة، إذ أنها كانت تشبه المقايضة، والمقايضة معفاة من الرسوم، في حين أن القسمة بطريق التصفية كانت تشبه البيع فتخضع للرسوم:

Ducos(M)-Rome et Le Droit L.G.F.1996 – Page no 59.

شيفالييه- مرجع سابق- ص75 وما بعدها.

(4) يُنظر: غانم، اسماعيل– الحقوق العينية الأصلية-ج 1، مرجع سابق – ص257.

واضحة، من هنا فقد ظلَّ القانون الفرنسي متأثراً بتصوير القسمة الرومانية الناقلة، ولم يعدل عنه إلا بعدما تبيّن لرجال القانون أن من شأن تطبيق هذا التصوير أن يؤدي إلى نتائج شاذة ومعيبة، لعل من أهمها أن كافة الحقوق التي تتقرر من قبل أحد الشركاء أثناء الشيوع على أحد الأموال الشائعة تكون نافذة في حدود حصة ذلك الشريك، حيث كان كل شريك يعتبر خلفاً للشريك الآخر بقدر حصته، فينتقل العقار محملاً بالحقوق العينية- كالرهن والانتفاع – التي رتبها الشركاء أثناء الشيوع حتى ولو قسم هذه العقار بين الشركاء واختص به شريك غير الراهن[1].

وقد ظهرت عيوب الأثر الناقل للقسمة عندما انتشر نظام الرهن العقاري، حيث كان ينشأ تلقائياً على جميع أموال الشخص لمجرد أنه التزم بمقتضى سند رسمي لضمان تنفيذ التزامه دون حاجة إلى الاتفاق على إنشائه، ولأن نظام الشهر العقاري لم يكن معروفاً فقد كان الشركاء معرضين لمخاطر ضمان دين الشريك الراهن، وعلى اعتبار أن القسمة ناقلة فإن كل جزء يختص به الشريك من المال الشائع بنتيجة القسمة يكون مثقلاً بذلك الرهن، مما يؤدي إلى سلسلة من الرجوع بين الدائن والمتقاسمين أولاً، وبين المتقاسمين أنفسهم ثانياً[2].

وإزاء هذه النتائج التي تجافي العدالة اتجه الفقه والقضاء في فرنسا إلى تصوير آخر للقسمة، وذلك حتى يتخلص من فكرة الأثر الناقل للقسمة وليتفادى تحديداً النتائج السلبية التي يقود إليها الرهن العقاري الذي شاع في ذلك الوقت، فقيل بأن القسمة ليست من عقود المضاربة (Contrats de commerce) ولكنها تعد وسيلة لحصول الشريك على حقيقة الجزء الشائع الذي كان له[3].

المرحلة الثانية: تأكيد الأثر الكاشف للقسمة ومحاولة استخلاصه من طبيعة القسمة ذاتها

في القانون المالي واستناداً إلى المادة (80) من عرف باريس لعام 1580م[4]، فقد

---

(1) يُنظر: الشرقاوي، جميل (1981)، الحقوق العينية الأصلية في القانون المدني المصري-حق الملكية، دار النهضة العربية، ص165 هامش (4).

(2) يُنظر: غانم، اسماعيل، مرجع السابق، ص256، الشرقاوي، جميل- حق الملكية، مرجع سابق – ص 165 هامش (4).

(3) يُنظر: في هذا المعنى: السنهوري، عبدالرزاق– الوسيط –ج8 - مرجع سابق- ص951.

(4) نصت المادة المذكورة على أنه: (إذا كان من غير الممكن قسمة التركة بين الورثة فإن الأموال تباع بالمزاد عن طريق القضاء، وبدون غش، وفي هذه الحالة لا تخضع هذه التصفية قطعاً للرسوم الاقطاعية التي تدعى:
"Ventes Si I, heritage ne se peut partir entre cohe'ritiers et se licite par Justice sans fraude ne sont du aucunes ventes".

جرى إعفاء القسمة بطريق التصفية إذا رسا المزاد على أحد الشركاء – ولو كان المزاد مفتوحاً للجميع – من تحصيل الرسم الإقطاعي، كما طبق هذا الإعفاء على غير الشيوع الوراثي بالرغم من أن النص السالف كان يتناول فقط حالات الشيوع الوراثي.

وفي القانون المدني فبالإضافة إلى التوسع المشار إليه آنفاً في تطبيق الأثر الكاشف، تغيّر النظر إلى فكرة الأثر الكاشف نفسها من الناحية النظرية تغيراً ملموساً، حيث امتد تطبيق فكرة الأثر الكاشف من قسمة الشيوع الوراثي إلى قسمة أي شيوع آخر، وبصرف النظر عن سبب نشوئه، وسواء أكانت القسمة عينية أم بطريق التصفية، حيث إن فكرة الأثر الكاشف لم تُثر سابقاً إلا بخصوص علاقة الورثة المتقاسمين بدائني أحدهم الذين كسبوا أو أوقعوا حجزاً[1].

وفي تبرير التوسع في أعمال فكرة الأثر الكاشف ذهب الفقيه الفرنسي «بوتييه» إلى تفسير هذا الحكم العملي، بأن القسمة لم تعد كما كانت في القانون الروماني ناقلة للملكية، وإنما هي محددة (determinative)، أو كاشفة (declartif)، وأنها ليست سبباً جديداً لكسب الحق[2].

وعند وضع المجموعة المدنية الفرنسية كان المصدر الأساسي لواضعي هذه المجموعة هي كتابات «بوتييه» حيث استمدوا معظم نصوصها منها[3]. وأخصها (م883) من القانون المدني الفرنسي (وهي الأصل التاريخي للمادة 946 من قانون الموجبات والعقود)[4].

وبهذا نخلص لنبدأ بتحليل أثر القسمة وفقاً للاتجاهات الفقهية الحديثة في ضوء النصوص المُشار إليها.

مُشار إليه في: كولان وكابيتان- دروس أولية في القانون المدني الفرنسي – مرجع سابق– ص500. مازو – المرجع السابق - رقم 1747 ص 1358. شيفالييه – مرجع سابق- ص77 هامش (1).

(1) في هذا المعنى: شيفالييه-المرجع السابق-ص83.

(2) يُنظر: العبارات التي وردت على لسان «بوتييه» بلانيول وريبير وبولانجي، مشار اليه في: الصدة، عبد المنعم فرج، مرجع سابق-ص 245.

(3) في هذا المعنى: غانم، اسماعيل- المرجع السابق- رقم 111، ص 257 - 258.

(4) وكذلك الشأن بالنسبة للمادة (843) من القانون المدني المصري.

المبحث الثاني: الاتجاهات الحديثة في تحليل أثر القسمة

نقصد بالاتجاهات الحديثة تلك الآراء الفقهية التي قيلت بمناسبة تحليل أثر القسمة التي تعد الأصل التاريخي لبعض أحكام القسمة في الفقه الإسلامي والقانون الأردني والفرنسي والأراء الفقهية التي قيلت في شأنه. لا سيما وقد قدمنا أنه ما دامت الأحكام المنظمة للشيوع على الأقل في الأصول واحدة، فيجدر ألا يختلف أثر القسمة من قانون لآخر إلا خلافاً في الرأي يقبل الموازنة، ويسوغ معه التفضيل.

المطلب الأول: النظرية التقليدية: (اعتبار القسمة ناقلة والافتراض المجازي)

والفكرة الأساسية التي يوجه إليها هذا الاتجاه[1] أن القسمة بطبيعتها ناقلة، وأن المشرع إذ يقضي بإرجاع آثار القسمة إلى يوم افتتاح التركة-أي من يوم وفاة المورث- وهذا معنى ما يدعى بحسب التعبير السائد لدى الفقه بالأثر الكاشف وتارة أخرى بالرجعي للقسمة والذي يؤدي إلى خلوص الأجزاء المفرزة من التكاليف التي أثقلت بها أثناء الشيوع، إذا لم تكن هذه التكاليف قد أنشئت من الشريك الآيلة إليه هذه الأجزاء، فهو إنما يكرس مبدأ افتراضياً مخالفاً للحقيقة، ينحصر الهدف منه إعماله في تحقيق غايات عملية، وتبرير ذلك أن القسمة إذ تقرر للشريك المشتاع جزءاً محدداً تحديداً مادياً من الأموال الشائعة يستأثر به وحده دون غيره فإنها تنقل إليه ما كان لغيره من الشركاء من حقوق على هذا الجزء، في نظير نقل ما كان له من حقوق في الأجزاء الأخرى إلى باقي الشركاء إذا كانت القسمة عينية بسيطة (بدون معدل) أو في نظير نقل ما كان له من حقوق وما يلتزم به من معدل (إذا كانت القسمة عينيّة بمعدل) أو في نظير ما يلتزم به من ثمن (إذا كانت القسمة بطريق التصفية)، ومن ثم فإذا جاء المشرع وقرر اعتبار القسمة كاشفة، فإن ذلك إنما جرى على سبيل المجاز (Fiction)، ولهذا سميت هذه النظرية بنظرية المجاز[2].

ويرى لوران أن القانون الفرنسي يعترف ضمناً بالأثر الناقل للقسمة الذي كان سائداً لدى الرومان، فهو يقرر التزاماً بالضمان بين المتقاسمين والضمان لا يصح تفسيره إلا على أساس الصفة الناقلة[3].

---

(1) يُنظر في عرض النظرية التقليدية-بالإضافة إلى المراجع التي سيُشار إليها لاحقاً:

J.CI: 11 - 1972, art 883 a966, FASC, I. Yl. N, 14. P.6 - 7.

(2) يُنظر في هذا المعنى: كولان وكابيتان في الدروس الأولية للقانون المدني الفرنسي، ج3، ط4، سنة 1925 - مرجع سابق- ص 501 - 502، حيث يقولان:

Naturellement (Rationnellement) Le partage n'est" pas un acte declaratif ce nest donc qu'en Vertu d'une fiction qu'on peut le considerer comme tel".

(3) المرجع السابق- نفس المكان.

غير أن هذه النظرية لم تسلم من النقد، فبالرغم من أن الانتقادات التي وجهت إلى القسمة الرومانية تصلح في الوقت ذاته اسباباً لهدم هذه النظرية، إلا أنه يمكن الإضافة إلى ذلك أن حقيقة القسمة إنها ليست ناقلة للحق، لأن المتقاسم كان له من قبل حق شائع على كل الجزء المفرز الذي اختص به، ومن ثم فإن القسمة لم تنقل له حقاً، وإنما كشفت عن حق كان موجود له قبلاً[1].

وقد قيل في نقدها كذلك أنها لا تتفق مع الحالة النفسية للمتقاسمين، فالمتقاسمون لم يكن لديهم إحساس بمبادلة الأنصبة الشائعة أو ليس لدى أحدهم إحساس بأنه خلف للآخر[2].

وبعد فأمام عجز هذه النظرية ومجافاتها للحقيقة فلم يُكتب لها الاستمرار وأرى أن الانتقاد الواجب توجيهه لهذه النظرية ذلك الذي يذهب إلى أن القول بأن القسمة ناقلة لا يستقيم هذا القول إلا على أساس ما ذهب إليه الرومان من تصوير خاطئ بطبيعة حق الشريك على الشيوع الذي أشرنا إليه سابقاً فنحيل إليه[3].

المطلب الثاني: تبرير رجعية القسمة

ظهر في الاتجاهات الحديثة لتحليل أثر القسمة محاولات فقهية كان مقصودها تبرير الأثر الرجعي للقسمة، ومن ثم فإننا سنعرض لها بشيء من الإيجاز على أمل أن نبحث الخلط بين الأثر الكاشف للقسمة وتقرير رجعيتها.

الفرع الأول: نظرية الشرط

ونتناول هذه النظرية في فقرتين، نعرض في الفقرة الأولى لمفهوم هذه النظرية، في حين نفرد الفقرة الثانية لنقد هذه النظرية.

الفقرة الأولى: مفهوم نظرية الشرط

إن الأساس التاريخي لهذه النظرية يرجع إلى فقهاء القانون المدني الفرنسي القديم،

---

(1) يُنظر في هذا المعنى: شيفالييه، مرجع سابق، ص 83، ويُنظر في دفع هذا النقد: بودري لاكنتري وفال، المواريث ج3، رقم 327، ص 569 مُشار إليه في: منصور، منصور مصطفى، البحث السابق، ص60 في الهامش (1). وفي دفع الانتقادات اللاحقه- باعتبار أن هذا الأخير (منصور منصور) ممَّن يستسيغ القول بأن القسمة ناقلة، وأن الحكم الوارد في النص (883) مدني فرنسي المقابلة للمادة (843) مدني مصري، إنما هو من قبيل الافتراض المجازي.

(2) ويبدو لنا أنه لا محل لاقحام الحالة النفسية للمتقاسمين في مسألة تتعلق بالتحليل الفني لأثر القسمة.

(3) يُنظر في هذا المعنى: غانم، اسماعيل، مرجع سابق- رقم 113، ص 261، في الهامش رقم (2). كيره، حسن، حق الملكية، مرجع سابق- رقم 131، ص 376، وما بعدها.

وعلى وجه التحديد إلى عبارة للفقيه Louet وفيها يتساءل أنه: (كيف يستطيع من لا يملك إلا وحقه محمل بعبء أو بشرط القسمة والإفراز، أن يرهن أو ينقل حصته في التركة كما لو كان يملك دون قيد أو شرط وأن فعل ألا يعتبر أنه في هذه الحالة إنما يُعطي المتعاقد معه أكثر مما يستطيع هو نفسه أن يُطالب به في علاقته بباقي الورثة)[1].

هذا في القانون القديم أما في قانون نابليون فقد وجد لهذه النظرية مؤيدون أشهرهم: (أوبرى و رو) اللذان يذهبان إلى أن القسمة ليست محض كاشفة وليست ناقلة بالمعنى الصحيح[2]، ولكنها رجعية وهذه الرجعية يمكن تفسيرها بطبيعة حق الملكية الشائعة الذي يرد على كل الشيء الشائع في كل جزئياته، وبالشرط الفاسخ الذي يُعلق عليه هذا الحق منذ أصل نشأته بمقتضى قاعدة أن أحداً لا يُجبر على البقاء في الشيوع.

ومنهم كذلك ديمولومب الذي يرى أن القسمة ناقلة بطبيعتها وأن رجعية القسمة، إنما هي مجاز فيها كثير من الإطلاق[3].

ومنهم كذلك بلاينول الذي قال بالشرط الواقف باعتباره التأصيل الفني النهائي لأثر القسمة، حيث يرى أن المجاز ليس إلا تفسيراً ناقصاً يُترجم عن النتيجة التي تحققها القسمة، دون إيضاح للوسيلة الفنية التي تتحقق بها هذه النتيجة[4].

الفقرة الثانية: نقد نظرية الشرط

يجمع الفقه على نقد نظرية الشرط، ويصل بالنتيجة إلى أن الفائدة من فكرة الحق الشرطي في تأصيل رجعية القسمة تكاد تكون معدومة، ذلك أن رجعية أثر تحقق الشرط نفسها لا يمكن تفسيرها

إلا بأحد تسويغين:

الأول: هو رد رجعية الشرط إلى إرادة ذوي الشأن التي علقت الحق على الشرط، وأمام امتناع وجود إرادة ولو مفترضة يمكن على أساسها تبرير الزعم بأن حق الشرط هو حق

(1) يُنظر: شيفاليه – المرجع السابق – ص44، حيث أشار إلى العبارة المذكورة:

“Comment Se Peut-il faire que celui que n’est dominus qu’avec cette charge et condition du partage division puisse hypothe’quer ou alienter Sa part de l’heritage…”.

(2) يُنظر: اوبري ورو، دروس في القانون المدني، ج10، ط5 - فقرة رقم 625، ص 189هامش (1) ص190.

(3) يتعلق نص (1179) من القانون المدني الفرنسي، برجعية أثر الشرط في الالتزامات.

(4) PLANIOL: Traite elementaire de droit civil، T. 3. 10e edition (1927) No, 2379, P.602.

شرطي. التبرير الثاني هو تبرير رجعية هذا الشرط بأنها مجاز قانوني، فيكون دعاة نظرية الشرط قد أخطؤوا في التهرب من المجاز بالوقوع في مجاز آخر[1].

كما قيل في نقدها كذلك أن الإرادة لا يمكن أن تتجه إلى إخضاع الحق لشرط واقف وشرط فاسخ في نفس الوقت[2].

الفرع الثاني: نظرية عدم نفاذ التصرفات

النص السالف لا يقرر سوى عدم نفاذ التصرفات التي تصدر من أحد الشركاء في حق غيره، وبالرغم من أن شيفالييه الذي تنسب إليه هذه النظرية ليس أول القائلين بها[3]، فنعرض لمذهب هذا الفقيه في طبيعة أثر القسمة، وتفسيره للمادة (883) مدني. ثم أعرض لنقد هذه النظرية وتقدير الموقف منها.

الفقرة الأولى: أثر القسمة وفقاً لنظرية عدم النفاذ

يرى شيفالييه أن القسمة ليست كاشفة ولا هي ناقلة، وإنما هي عقد يتميز عن غير من العقود بأثره المخصص ((attributive فهي ليست كاشفة على أساس تحديده لماهية التصرف الكاشف على الوجه الذي استخلصه من الفقه التقليدي، والذي يقتصر على تقرير حالة قانونية سابقة ودون أن يعدّل فيها، بل أنه يرى أن فكرة التصرف الكاشف نفسها تتعارض مع فكرة العقد بوجه عام، لأن العقد لا بد وأن يرتب أثراً قانونياً جديداً[4]، وأما إنها ليست ناقلة فلأن المتقاسم كان له من قبل القسمة على الجزء المفرز الذي اختص به حق شائع[5].

---

(1) في هذا المعنى، ينظر: كولان وكابيتان، دروس في القانون المدني – ج3، مرجع سابق، ص 502. شيفالييه، مرجع سابق – ص60 - 61، مازو – مرجع سابق، فقرة رقم 1748، ص 1359 - 1360.

(2) JOSSERAND: ESSAI Sur la propriete Collective: livre du centenaire du code Civil. T.l, P.372.

(3) فقد قال بها من قبل الأستاذ (Lebert) في بحثه:

"Du Sort des droits consentis sur les biens"؛ indivis; Rev. Cirit, 1928. PP.407 et S. PP. 475 ets .

أشار إليه منصور، منصور مصطفى– البحث السابق- ص72.

(4) يُنظر: شيفالييه، المرجع السابق – ص5. في تحديده لمعنى التصرف الكاشف، وفي بيانه أن القسمة ليست كاشفة- المرجع نفسه– ص7، 215.

(5) ينتهي د.منصور، منصور مصطفى، البحث السابق – ص74، 75 في تحليله لوصف شيفالييه أن القسمة ليست ناقلة، إلى أن هذا الفقيه يسلم بالآثر الناقل للقسمة، ولكن على غير المعنى الذي قال بهِ الرومان، وأن بعضاً من الفقه (بواييه -مفهوم المعاملة 1947–-ص392) يعتبر أن شيفالييه من أنصار فكرة الأثر الناقل ويوجه نقده لهذه

الفقرة الثانية: تفسير نص المادة (883) وفقاً لنظرية عدم النفاذ

إن فكرة عدم النفاذ تتفق مع الأصل التاريخي للنص ومع عبارة النص نفسها، فالأصل التاريخي للنص جاء نتيجة ما جرى عليه القضاء في ظل القانون الفرنسي القديم[1].

وينتهي –شيفالييه – في تبريره بفكرة عدم النفاذ بأن هذا التحليل تبرره الحقيقة الثابتة التي تقضي بأن حقوق الشركاء هي حقوق متساوية من حيث الحماية والحق في الممارسة، وذلك يقود إلى منع الشريك من الانتفاع أو التصرف بالشيء الشائع بطريقة تؤدي إلى ضرر بباقي الشركاء، فإن فعل ذلك كان جزاؤه عدم النفاذ في مواجهة هؤلاء الشركاء[2].

الفقرة الثالثة: نقد نظرية عدم النفاذ وتقدير الموقف منها

إن مبدأ الأثر الكاشف للقسمة ما وجد إلا لحل الخلافات التي تنشأ بين الشركاء على الشيوع بحيث يخلص لكل متقاسم الجزء الذي اختص به خالصاً من آثار تصرفات غيره، فضلاً عما قامت عليه من تحليل يستبعد رجعية القسمة المزعومة من خلال الغاء تلك الرجعية مع احترام وجود الشيوع السابق على القسمة في نفس الوقت. أما عدم النفاذ فهو جزاء يستخدمه المشرع لحماية بعض الأغيار من تصرف صحيح في ذاته، ولكنه تم إما غشاً وإما دون مراعاة إجراءات الشهر أو المواعيد أو الأشكال التي قصد بها حماية الغير[3].

ويبدو في الواقع أن فكرة عدم النفاذ لا تخالف أحكام القانون. فليس ثمة ما يمنع من أن تكون شرطاً لأعمال الجزاء المقرر للتصرفات التي تمت من أحدهما متجاوزاً سلطته، فيكون الجزاء عدم النفاذ[4].

المطلب الثالث: فكرة الأثر الكاشف في الفقه الحديث

كان على الفقهاء المحدثين وقد ثبت خطأ النظرية التقليدية أن يتجهوا اتجاهاً آخر، فقالوا بأن القسمة ليست ناقلة، وإنما هي كاشفة ولما كانت النظرية التقليدية في معنى الأثر

الفكرة في معرض نقد مذهب شيفالييه.

(1) يُنظر على سبيل المثال: قرار محكمة النقض الفرنسية بتاريخ 10 نوفمبر 1869، سيريه 1870 - 1 - 5. وفي نفس المعنى قرار محكمة (Grenable) في 5 أغسطس 1875 سيريه، 1858 - 2 - 633. وقرار محكمة أنجيه في 27 مايو 1874، سيريه، 1874 - 2 - 270، وفي نقد هذا القضاء: شيفالييه – مرجع سابق-ص112، وما بعدها.

(2) المرجع السابق – ص 219 - 224.

(3) يُنظر: بوابيه – المرجع السابق- ص389 وما بعدها.

(4) شيفالييه: المرجع السابق – ص 219 - 220.

الكاشف تحول دون القول: إن القسمة كاشفة – كما أسلفنا – فقد ذهب هؤلاء إلى تصويرات جديدة لمعنى الأثر الكاشف نفسه[1].

الفرع الأول: نظرية التنازل المنهي

وسنعرض لهذه النظرية مفهوماً وما قيل في نقدها في فقرتين وعلى النحو الآتي:

الفقرة الأولى: مفهوم نظرية التنازل المنهي

هذا التحليل يستند أساساً إلى التكييف الذي أسبغه بواييه نفسه على حق الشريك المشتاع، فهو يرى أنه حق ملكية تام من حيث المبدأ، ولكنه مقيد في مباشرته بحقوق الشركاء الآخرين، فعلى هذا الأساس تنقضي بعملية النزول المنهي الحقوق التي كانت تعطل استعمال حق الشريك على الأموال التي يختص بها في القسمة، فالقسمة هي عقد من هذا القبيل، فهي ليست تصرفاً يحمل معنى النقل، وإنما هي تنازل منهي أو تصرف لا يحمل معنى النقل يسمح بتفسير حلول القانون الوضعي التي تتعارض مع المفهوم التقليدي الكاشف والرجعي للقسمة[2].

الفقرة الثانية: نقد نظرية التنازل المنهي

إن أهم ما قيل في نقد هذه النظرية أنها تخالف المنطق من جهة، وأنها عديمة الجدوى في إنهاء حقوق غير المتقاسمين كالدائن المرتهن أو صاحب حق الانتفاع، هذا على فرض

(1) يلاحظ أنه كان للاستاذ هيبرو الفضل في وضع النظرية الجديدة في معنى الأثر الكاشف، حيث ذهب إلى أن التصرف الكاشف هو الذي يكشف عن حق مصدره موجود من قبل. وبهذا يتميز عن التصرف الناقل أو المنشيء، غير أن التصرف الكاشف لا يقتصر أثره على التدليل على وجود الحق قبلاً، كما هو حال التصرف الاقراري (act recognitif)، إنما يضيف إلى هذا الحق جديداً يتمثل بجعله مؤكداً أو يزيد من فعاليته أو يحدد مضمونه أو محله. وهو يرى فيما يتعلق بالصلة بين الأثر الكاشف والأثر الرجعي أنه لا تلازم بينهما-في بعض عباراته – أو أن القول بالأثر الكاشف يستتبع الأثر الرجعي – في عبارات أخرى – حيث لا شك لديه في وجود رابطة بينهما، فما دام التصرف يكشف عن حالة سابقة فمن المنطقي أن تترتب آثار تلك الحالة من وقت وجودها، لا من وقت كشفها أي بأثر رجعي بالنسبة للتصرف الكاشف نفسه – كما يقول-. أما عن تطبيق فكرته على أثر القسمة، فظاهر أن مذهبه يرتبط بالضرورة بتحديده لطبيعة حق الشريك المشتاع، وهو في هذا – وكما يُفهم من تصويره بأن حق الشريك ليس له محل مادي – ينفي عن حق الشريك صفة الحق العيني. وحيث أنه لا يصح التسليم معه في اعتبار حق الشريك ليس حقاً عينياً، ما دام أن القوانين محل الدراسة – وكل التشريعات الحديثة – قد اعتبرته حقاً عينياً، وكما أجمع على ذلك الفقه. ومن ثم نكتفي بهذا لنقول إن مذهب هيبرو لا يبدو – في تقديرنا – أنه صحيح من ناحية، ولإنعدام جدواه في تقرير مصير تصرفات الشركاء، وهي المبتغى من تحليل أثر القسمة. يُنظر في عرض مذهب هيبرو ونقده: بواييه، مرجع سابق-ص 358 - 359. ميرل – المرجع السابق-ص 241 - 242، منصور، منصور مصطفى– البحث السابق-ص 82 - 83.

(2) المرجع السابق– ص 410 - 415.

أنها مفيدة في إنهاء حقوق المتقاسمين[1]. إن فكرة النزول إذا أمكن قبولها فأقصى ما تصل إليه هو إنهاء حق من نزل، أما إنهاء حقوق من ليسوا أطرافاً في القسمة كما الدائن المرتهن فلا يمكن أن يرد إلى عملية النزول في ذاتها، مما يقودنا إلى القول: إن هذه النظرية عديمة الجدوى في تحقيق الهدف الذي سعى المشرع بوضعه نص المادة 883 من القانون المدني الوصول إليه[2].

الفرع الثاني: القسمة بطبيعتها كاشفة

ظهرت في فرنسا – ولدى الفقه الغربي – محاولات ترى أن القسمة بطبيعتها كاشفة، ويحللون أثرها على أنه تحديد حق الشريك.

الفقرة الأولى: أفكار ميرل حول أثر القسمة وحماية الشركاء من تصرفات غيرهم

إذا صرفنا النظر عن تصوير ميرل لحق الشريك بتصويره إياه محلاً غير محدد لأن الحق إنما يرد على مجموعة، وباعتبار هذه المجموعة تعني وحدة معنوية قائمة بذاتها متميزة عن عناصر المادية[3].

للقسمة أهميتها في إظهار الحقوق المختلفة للمتقاسمين، وما دامت القسمة تتحقق دون نقل للحقوق فيجب أن يستخلص من ذلك أن كل صاحب نصيب مفرز هو خلف مباشر للشخص الذي كان مالكاً للمال من قبل بدء حالة الشيوع، أما التغيير الذي تحدثه القسمة فلا يمكن إرجاعه إلا للقيمة الحقيقية لمبدأ القسمة الكاشفة وللقوة الخاصة لهذا المبدأ[4].

أما في مسألة معرفة مصير تصرفات الشركاء، فالقسمة تؤدي إلى إعادة النظر في التصرفات التي أبرمت من قبل بشأن الأموال الشائعة، ويجب أن نسلم أن محو التصرفات التي كانت منذ نشأتها تحمل مقومات الصحة يتضمن الخصائص الأساسية لما يُسمى بالأثر الرجعي. وبمقتضى هذا الأثر المحدد وتأثيره على مضمون حقوق الملكية حدث في عام 1935م أن خضعت القسمة للتسجيل دون أن يفكر أحد في تبرير هذه النتيجة المباشرة للأثر

(1) ميرل:
MERLE(Roger)-Essai de contribution a la theorie acte declarative 1949 generaje de 1
رقم 172 ص 238 - 239.

(2) قارب: منصور، منصور مصطفى- البحث السابق- ص 90.

(3) يُنظر في مفهوم المجموعة -الواردة في المتن: إسماعيل غانم- مرجع سابق-رقم 80 ص 181 في الهامش.

(4) ميرل – المرجع السابق – ص240 - 243.

الكاشـف بواسـطة فكـرة الرجعيـة[1].

الفقرة الثانية: نقد نظرية ميرل

ظاهـر فـي الحقيقـة مـدى التعـارض والتناقـض فيمـا يقولـه صاحـب هـذا الـرأي، فبالرغـم مـن نفيـه للعلاقـة السـببية بيـن الأثـر الكاشـف والأثـر الرجعـي لا ينكـر أي أثـر رجعـي للقسـمة، بـل أنـه يـرى فـي الرجعيـة امتـداداً أو تكملـة فنيـة للأثـر الكاشـف الـذي يـؤدي عـدم اللجـوء إليهـا إلـى عجـز الأثـر الكاشـف عـن تأديـة دوره حتـى النهايـة، وهـو وإن كان يـرى فـي الرجعيـة حـل تكميلـي ليـس لـه طابـع الإطـلاق وإنمـا يقتصـر دوره علـى وضـع التسـهيلات المناسـبة، إلا أنـه يقـول مـا يُفهـم منـه أنـه لـم يقـف عنـد حـدود الطابـع التكميلـي للرجعيـة، حيـث أنـه عندمـا واجـه مسـألة مصيـر التصرفـات المبرمـة أثنـاء الشـيوع، قـال: إن القسـمة تعيـد إلـى بسـاط البحـث مصيـر التصرفـات التـي أبرمـت مـن قبـل علـى أمـوال شـائعة بواسـطة شـركاء لـم تدخـل هـذه الأمـوال فـي أنصبتهـم بالقسـمة، ولعـل هـذا يوجـب التسـليم بـأن إهـدار هـذه التصرفـات التـي كان لهـا وقـت إبرامهـا أصـل مـن الصحـة يحمـل فـي ذاتـه المعالـم الجوهريـة لمـا يُسـمى عـادة «بالأثـر الرجعـي».

وبمـا أنـه يرفـض فـي الأسـاس أن تـؤدي الرجعيـة إلـى اهـدار الشـيوع، فإنـه يقـول بشـيء مـن التناقـض فتصحيـح أو محـو التصرفـات الفرديـة التـي تمـت أثنـاء الشـيوع يمكـن أن تفسـر وفـق أسـس واعتبـارات فنيـة ومنطقيـة، وبالإضافـة إلـى هـذا الأسـاس الفنـي فالأثـر الرجعـي لـه أساسـه المنطقـي المتمثـل فـي حمايـة المتقاسـم التـي أبرمهـا غيـره علـى الأمـوال التـي وقعـت فـي نصيبـه فهـو يتعـرض لخطـر عـدم الإفـادة مـن نصيبـه إفـادة حقيقيـة[2].

الفقرة الثالثة: مذهب الفقه العربي حول الأثر الكاشف

إن تحليـل أثـر القسـمة يسـتند إلـى طبيعـة حـق الشـريك المشـتاع وقـد ذهـب السـواد الأعظـم مـن الفقـه العربـي – بحـق – إلـى أن حـق الشـريك إنمـا هـو حـق ملكيـة بالمعنـى الدقيـق ومحلـه الشـيء الشـائع كلـه، وإن كان محـدد تحديـداً معنويـاً بحصـة الشـريك فـي الشـيوع، وقـد رتبـوا علـى ذلـك أن القسـمة بإفرازهـا للشـريك جـزءاً ماديـاً مـن الشـيء الشـائع يختـص بـه وحـده بالاسـتقلال عن باقـي الشـركاء لا تكسـبه حقـاً جديـداً لـم يكـن لـه مـن قبـل، وإنمـا تقتصـر وظيفتهـا علـى التغييـر فـي هـذا الحـق علـى وجـه معيـن، ويتمثـل هـذا التغييـر بإيجـاد التطابـق بيـن نطاقـه المـادي ونطاقـه المعنـوي، لأن حـق الشـريك كان يـرد علـى الشـيء الشـائع كلـه بمقتضـى حصـة رمزيـة أو حسـابية كالنصـف أو الثلـث، فتأتـي القسـمة لتحديـد هـذا الحـق – بمـا يعـادل الحصـة

(1) المرجع السابق- ص 243 - 245.

(2) ميرل- المرجع السابق- رقم 177 - ص 254 وما بعدها.

التـي كانـت لـه – تحديداً مادياً بجزء معين مـن الشـيء يختـص بـه الشـريك وحده. وبسـبب ذلـك فـإن القسـمة لا تخّـول الشـريك المتقاسـم سـنداً جديداً، وإنمـا سـند حقـه هـو السـند الأصلـي للملكيـة الشـائعة، وبنـاء علـى ذلـك فـإن وصـف القسـمة بأنهـا كاشـفة للحـق هـو الوصـف الوحيـد الـذي تقتضيـه طبائـع الأشـياء دون أن يتضمـن أيـة مخالفـة للحقيقـة[1].

وفـي خصـوص تبريـر التغييـر الـذي يطـرأ علـى حـق الشـريك مـن جـراء القسـمة، فـإن هـذا التغييـر ينحصـر فـي المفهـوم الجديـد للتصـرف الكاشـف. فهـذا التصـرف ليـس هـو التصـرف الـذي يقتصـر علـى مجـرد تقريـر وضـع قانونـي سـابق دون أن يحـدث فيـه أي تغييـر، وإنمـا هـو التصـرف الـذي يمتـد ليشـمل التغييـر فـي بعـض عناصـر الحـق، كأن يزيـل العقبـات التـي كانـت تعتـرض مباشـرته بالقـدر الـذي يوفـر لـه الفاعليـة الكاملـة والتغييـر فـي محـل هـذا الحـق[2].

بمعنـى أنـه ليـس فـي القـول: إن القسـمة كاشـفة مـا يسـتتبع بالضـرورة رجعيتهـا والقـول بخـلاف ذلـك لا يمكـن أن يقـوم إلا علـى أسـاس المفهـوم التقليـدي للتصـرف الكاشـف القائـم علـى اعتبـاره محـض تصـرف إقـراري، فالقصـور الـذي يتخلـل هـذا المفهـوم هـو السـبب فـي تحـوّل الفقـه نحـو إيجـاد مدلـول جديـد للتصـرف الكاشـف ذي فاعليـة أكثـر مـدى، ومـن ثـم فإنـه يمكـن حمايـة الشـريك المتقاسـم مـن تصرفـات غيـره دون حاجـة إلـى الأثـر الرجعـي، فـلا يتأثـر بتصـرف أحدهـم أثنـاء الشـيوع[3].

(1) يُنظر على سبيل المثال: غانم، إسماعيل– مرجع سابق- رقم 92 ص209، كيره، حسن -حق الملكية- مرجع سابق – رقم 152، ص 505 وما بعدها. عبدالمنعم فرج الصدة- مرجع سابق- رقم 166 ص 258. أسود، نقولا 1985 – محاضرات في القانون المدني- الأموال، ج 2، ص 240. أدوار عيد – الحقوق العينية العقارية الاصلية- الجزء الأول- حق الملكية-بيروت- 1979 - ص291، 293، 297، كركبي، مروان– منصور، سامي (1999)، الأموال والحقوق العينية العقارية الأصلية- ط2 - بيروت – ص 252. شمس الدين، عفيف (1997)، الوسيط في القانون العقاري- ج2 - الملكية العقارية- بيروت-ص 123 - 124.

(2) في هذا المعنى: غانم، اسماعيل- مرجع سابق-رقم 92، ص 211، كيره، حسن- مرجع سابق- رقم 153، ص509

(3) يُنظر: غانم، اسماعيل- مرجع سابق-رقم 124، ص 277. كيره، حسن –حق الملكية-مرجع سابق-رقم 131، ص 411، الصدة، عبدالمنعم فرج– مرجع-سابق- رقم 150، ص 205. أسود، نقولا– مرجع سابق- ص 242. ويلاحظ أن البعض قد ذهب إلى عدم سريان التصرفات التي ابرمها أحد الشركاء على الشيوع على جزء معين من العقار الشائع على الشريك الذي وقع هذا الجزء في نصيبه في القسمة، ولكن عدم سريان هذه التصرفات لم يؤصل على اساس فكرة عدم النفاذ بسبب تجاوز الشريك حدود سلطاته، وإنما على أساس أن الشريك الذي أنشأ هذا التصرف قد أنشأه في ملك غيره سنداً لنص المادة (946 م.ع). يُنظر: كركبي، مروان- منصور، سامي - مرجع سابق-ص 255 - 256.

ونخلص مما سبق إلى أن الفقه الغربي يذهب إلى اعتبار القسمة كاشفة، وأن هذا الأثر هو وحده الواجب ترتيبه[1]، وما الأثر الرجعي إلا محض تصوير فرضي مجازي لا يجب أن يعزى إليه أية نتائج[2]. ويرى الأستاذ السنهوري أن الأثر الحقيقي للقسمة أثر مزدوج كاشف وناقل. غير أنه يرى أن هذين الأثرين يتعارضان، ومن ثم فلا بد من تغليب أحدهما على الآخر في المواضع التي يحسن فيها من الناحية العملية تغليب هذا الآثر، ولأن المتقضيات العملية التي تستدعي تغليب الأثر الكاشف أهم من تلك التي تستدعي تغليب الأثر الناقل، فإن أثر القسمة في جميع الأحوال يتمحض أثراً كاشفاً[3].

فالقول بالأثر الناقل للقسمة – بما في ذلك من معنى خلق القسمة حقاً جديداً للمتقاسم – أو الأثر الرجعي – الذي يعتبر المتقاسم قد ملك ما آل إليه منذ بدء الشيوع وأنه لم يملك قط أي شيء في سائر الأنصبة يعدان وجهان لقاعدة واحدة خلاصتها إنكار حقيقة قائمة ونفي واقع لايمكن دحضه. فالحقيقة القائمة هي أن كل شريك يملك نصيبه منذ بدء الشيوع لا منذ القسمة، فالقسمة لم تخلق حقاً جديداً وإنما كشفت عن حق موجود أصلاً.

المبحث الثالث: الأثر الحقيقي للقسمة وحماية كل شريك من تصرفات غيره

أثر القسمة وإن كان يجب أن يتوحد في كل الأنظار التشريعية والفقهية – على اعتبار أن الأحكام المنظمة للشيوع – على الأقل في الأصول – واحدة، إلا أنه لا خلاف في مقدرة نص معين على إعطاء القسمة أثراً دون آخر، بمعنى أن أثر القسمة يجب أن يأخذ بعين الاعتبار النصوص التشريعية التي نظمت موضوع الشيوع، لاسيما الهدف الذي أريد به من وضع ذلك النص، وذلك يقود بالضرورة إلى الوسيلة الفنية التي من خلالها يمكن تحقيق ذلك الغرض، فإذا تقرر أثر القسمة فذلك يستوجب بيان مفاعلي هذا الأثر في التطبيق العملي لمختلف المسائل التي تعترضه أو تنشأ بصدده.

المطلب الأول: القسمة ذات أثر مزدوج كاشف ومحدد

تهدف القسمة إلى إزالة الشيوع فتقضي على تعدد الملاك لتؤول ملكية الشريك ملكية مفرزة خالصة له وحده دون غيره.

---

(1) يُنظر: عيد، ادوارد، مرجع سابق-ص290، 291. وفي نفس المعنى: تمييز مدني لبناني بتاريخ 5 كانون أول 1962م، مجموعة باز 1962م، ص222.

(2) في هذا المعنى: غانم، اسماعيل– المرجع السابق-رقم 112، ص 252، 255، كيره، حسن- حق الملكية – المرجع السابق – ص 531 وما بعدها.

(3) يُنظر: السنهوري، عبدالرزاق– الوسيط ج8 - المرجع السابق- فقرة 573، ص 948 - 949، وهو يرى أن لهذا التحليل نظير لدى الفقه الإسلامي وفي القانون الفرنسي الحديث.

وبذلك تتضح وظيفة القسمة، فهي لا تهدف إلى المساس بالحقوق ولا إلى إهدارها ولا إلى إنشائها من جديد وإنما هي أداة أصحاب هذه الحقوق في تحديد المضمون الكمي لكل حق[1].

وعليه فلا بد من توصيف ما أحدثته القسمة في ضوء اختصاص كل متقاسم بنصيب محدد، ولا يكون ذلك إلا من خلال الأثر المحدد، فتكون القسمة ذات أثر مزدوج، الأول: كاشف – لأنها لا تعتبر سنداً جديداً للحق الثابت قبل إجرائها-والثاني الأثر المحدد – لأنها تصرف في الشيء أثره الحالي هو التحديد أو التخصيص.

وبناءً على ما تقدم فإنه من غير الممكن التسليم مع الاتجاهات الحديثة في الفقه والقاضية بأن الأثر المحدد ما هو إلا تسمية أخرى مرادفة للأثر الكاشف، وإنما لا بد من الاعتراف بالكيان الذاتي والأصيل للأثر المحدد لأن القوة غير العادية التي يضفيها أصحاب هذه الاتجاهات للتصرف الكاشف، وإن كانت مستمدة من بعض خصائص الأثر المحدد، لم تتمكن من تخليص القسمة من بقايا الرجعية، بسبب إغفال الدور الذاتي والفاعلية الحالية للأثر المحدد.

ولعل ما يؤكد ذلك أن بعض أصحاب الاتجاهات المشار إليها عندما أخفقوا في مفهومه الجديد للتصرف الكاشف استمر في القول: (إنه يجب التسليم طوعا أو كرهاً أن إهدار التصرفات التي أُنشئت خلال الشيوع على أموال من قبل شركاء لم تدخل هذه الأموال في أنصبتهم يحمل في ذاته المعالم الجوهرية لما يُسمى عادة بالأثر الرجعي)[2]، مما يستنتج منه أنه لو أعطيت للأثر المحدد مفاعيله الحالية كأثر ذي كيان ذاتي وأصيل لما كان هناك مجال للقول من قبل أصحاب هذه الاتجاهات أن: (الرجعية هي الامتداد او التكملة الفنية للأثر الكاشف التي يؤدي عدم اللجوء إليها إلى عجز هذا الأثر عن تأدية دوره حتى النهاية)[3].

المطلب الثاني: نطاق تطبيق الأثر المزدوج للقسمة

إن نطاق تطبيق أثر القسمة يسري على القسمة وحسب (أولاً) ثم إن هذا الأثر الذي تقرر للقسمة لا يتعلق بالنظام العام (ثانياً).

---

(1) تمييز أردني – حقوق – رقم 278/76، مجلة النقابة لسنة 1977 ص111. ويُنظر كذلك: تمييز حقوق رقم 23/63 المجلة لسنة 1963 ص497.

(2) ميرل – المرجع السابق – رقم 176 ص245.

(3) كيره، حسن- مرجع سابق- رقم 157 - ص 531.

الفرع الأول: سريان الأثر المزدوج على القسمة

من الناحية العملية فإن الأثر المقصود هنا هو الذراع الأول للأثر المزدوج ونعني به الأثر الكاشف، وهذا الأثر الذي يكشف عن حق سابق لا يجب أن ينسحب تطبيقه إلا على القسمة دون سائر التصرفات الأخرى التي من شأنها إزالة الشيوع كبيع الحصة الشائعة بعقد مسجل أو المقايضة على حصة شائعة أو هبتها ..الخ، ولكن القسمة التي تأخذ هذا المعنى يجب أن تكون مُنهية للشيوع، أما قسمة المهايأة أو الاستغلال فكما قدمنا لا تعد قسمة بالمعنى الصحيح لأنها لا ترد على الرقبة وإنما ترد على المنافع وحسب، فلا تؤدي إلى إنهاء الشيوع وتبعاً لذلك لا يطبق بشأنها الأثر الكاشف ومفاعيله. وينبغي التفرقة في هذا الصدد بين ما إذا كان الراسي عليه المزاد أحد الشركاء أو كان أجنبياً عن الشركاء.

الفقرة الأولى: رسو المزاد على أحد الشركاء

إذا رسى المزاد على أحد الشركاء – وهذه هي قسمة التصفية – فإن الفقه مُتفق على أن هذا الشريك يتلقى حقه مباشرة من المورث – في حالة الشيوع الوراثي – وأن التصفية في مثل هذه الحالة هي قسمة يترتب عليها الأثر الكاشف للحق، بصرف النظر عما إذا كان المزاد مقصوداً على الشركاء أو كان مفتوحاً للجميع[1]، لأن ثمن المزاد يمثل قيمة العقار الشائع المُباع، وبالتالي فإن اقتسام هذا المبلغ بين الشركاء لا يتنافى مع حقيقة القسمة وأثرها.

الفقرة الثانية: رسو المزاد على أجنبي عن الشركاء

ينبغي التمييز في هذا الحالة من حيث تطبيق آثار القسمة بين النظر إلى هذه المسألة من زاوية علاقة الشركاء فيما بينهم وبين علاقاتهم مع الراسي عليه المزاد. فبالنسبة للراسي عليه المزاد الأجنبي فإن التصفية هي بيع ناقل للحقوق يتلقى بمقتضاه هذا الأجنبي المال عن الشركاء كل بحسب حقه وليس عن المورث الذي لا تربطه به أية رابطة قانونية. وهذا البيع يكون بين الشركاء جميعاً والمشتري الأجنبي، وترتيباً على ذلك فإن الحقوق المثقل بها العقار الشائع كحق الرهن أو التأمين أو الانتفاع تنتقل بحسب الأصل إلى الراسي

---

(1) يُنظر: مازو – المرجع السابق – رقم 1762 ص1365، حيث يقول:

“Lorsque I’un des coheritiers Se porte adjudicataire il est Sense’ tenir directerent du defunt les biens licit’e – faite au profit d’un copartageant، la licitaion vaut partage”

وينظر في نفس المعنى: أوبري ورو – دروس في القانون المدني الفرنسي – ج10 – ط5 – مرجع سابق – فقرة 625 ص203، السنهوري، عبدالرزاق – الوسيط – ج8 – مرجع سابق – رقم 577، ص960. أسود، نقولا – مرجع سابق – ص241، كركبي، مروان– منصور، سامي– مرجع سابق-ص 254 - 255.

عليـه المـزاد[1].

كمـا يترتـب علـى اعتبـار القسـمة فـي هـذه الحالـة بيـع، أنـه يثبـت للشـركاء (البائعيـن) امتيـاز البائـع[2] لا امتيـاز المتقاسـم[3]، وتطبـق فـي هـذه الحالـة قواعـد الضمـان فـي البيـع، وليـس قواعـد الضمـان فـي القسـمة، وفـي المقابـل فإنـه يثبـت للمشـتري (الأجنبـي الراسـي عليـه المـزاد) حـق ضمـان المبيـع، كمـا أن البيـع هنـا لا يخضـع للحكـم الخـاص المتعلـق بحـق الفسـخ للغبـن الفاحـش الـوارد فـي القسـمة[4]، هـذا فضـلاً عـن حـق الراسـي عليـه المـزاد فـي خلـوص العقـار المبيـع خاليـاً مـن الحقـوق والتكاليـف التـي أثقـل بهـا أثنـاء الشـيوع[5].

قدمنـا أن بيـع العقـار الشـائع لأجنبـي ليـس إلا عمـلاً تمهيديـاً للقسـمة، فـي حيـن أن الثمـن الناتـج عـن المزايـدة وتوزيعـه بيـن الشـركاء أو تخصيصـه يُعتبـر قسـمة حقيقيـة لهـا أثـر مـزدوج كاشـف ومحـدد أو مخصـص. فوفـق الأثـر الكاشـف للقسـمة يحصـل المتقاسـم علـى القيمـة الماديّـة لحقـه السـابق الثابـت بواقعـة الشـيوع نفسـها، ووفـق الأثرالمحـدد الـذي يجـب أن يكـون بالضـرورة مفعولـه حاليـاً تخصـص القيمـة الماديـة لحـق الشـريك المتقاسـم خاليـة مـن الحقـوق والتكاليـف التـي لـم يسـاهم فـي إنشـائها باعتبارهـا ليـس نافـذة فـي حقـه، وعليـه لا يحـق للدائـن المرتهـن أن يطالـب الشـريك المتقاسـم الـذي اختـص بـكل الثمـن الناتـج عـن المزايـدة بنسـبة منـه تعـادل حصـة المديـن الراهـن إذ ليـس للدائـن المرتهـن أن يتـذرع تجـاه شـركاء مدينـه بأفضليـة دينـه، طالمـا أنـه ليـس لـه مـن الحقـوق أكثـر ممـا آل إلـى مدينـه ومدينـه لـم يختـص بشـيء. وعليـه عندئـذ أن يرجـع علـى مدينـه الراهـن بغيـة تحصيـل دينـه، فـي حيـن أنـه لـو آل الثمـن إلـى المديـن الراهـن فيكـون للدائـن المرتهـن حـق أفضليـة علـى مـا يُعـادل حصـة المديـن التـي كانـت مضمونـة بهـذا الرهـن[6].

---

(1) يُنظر المادة (986) من قانون أصول المحاكمات والمدنية اللبناني، وقارب المادة (88) من قانون الإجراء الأردني.

(2) المادة (1446) مدني أردني.

(3) المادة (1447) مدني أردني.

(4) يُنظر المادة (1051) من القانون المدني، قارن المادة (949م.ع) التي اخضعت إبطال القسمة للغبن للقواعد العامة.

(5) الخفيف، علي - الملكية في الشريعة الإسلامية- مرجع سابق- ص 198 وما بعدها.

(6) قارن ذياب، أسعد– المرجع السابق– ص 39، الذي وإن كان قد وصل إلى نفس النتيجة – المعروضة في المتن – إلا أنه يبرر ذلك برجعية القمسة، ويبدو أن الإسراف في تقدير هذه الرجعية جعله يكيف التأمين على العقار في الحالة المعروضة في المتن أنه صادر عن غير مالك. وظاهر أن هذا التبرير القائم على الافتراض المحض هو تبرير غير مقبول منطقياً وواقعاً، إذ كيف يمكن التسليم بأن الشريك الذي اختص بثمن العقار كله يعتبر أنه كان المالك الوحيد، ومن ثم البائع الوحيد لهذا العقار، في الوقت الذي تكون الدعوة قد وجهت إلى جميع الشركاء للمشاركة في المزايدة ويجري البيع كذلك من قبلهم جميعاً، فهل يمكن إنكار ذلك مفترضين أنه هو وحسب الشريك الذي اختص بكامل الثمن؟؟

الفرع الثاني: الأثر الكاشف لا يتعلق بالنظام العام

بالرغم من أن الأثر الكاشف كأحد أثري القسمة الذي تقتضيه وظيفتها في الإعلان عن حق موجود أصلاً قبل إجراء القسمة، إلا أن هذا الأثر لا يتعلق بالنظام العام، فإذا جاء تقريره لحماية المتقاسمين من تصرفات بعضهم أثناء الشيوع بالعقار المشترك دون وجه حق، إذ أن من شأن هذا التسجيل أن يمنع الغير الذي اكتسب حقاً عينياً على العقار قبل القسمة من الاحتجاج بالأثر الأصيل للقسمة وهو الأثر الكاشف[1].

المطلب الثالث: مظان الأثر المزدوج للقسمة ونتائجه

سأعرض الموضوع في فقرتين على التوالي.

الفرع الأول: مظَّان الأثر المزدوج للقسمة

انتهينا فيما سبق إلى أن للقسمة أثراً مزدوجاً كاشفاً ومحدداً. أما ما قيل في شأن رجعية القسمة فأرى أن بالإمكان تفسيره لا على أساس الرجعية، وإنما باعتبار القسمة كاشفة أو معلنة لحق موجود أصلاً وقبلاً.

أجازت المادة (1048) من القانون المدني الأردني: «لجميع الشركاء فسخ القسمة وإعادة المقسوم مشتركاً بينهم كما كان» ومع أن هذه المقاصد سيرد تفصيلها لاحقاً في شأن ضمان المتقاسمين ونقض القسمة، إلا أن الواجب هنا الإشارة إلى ما ذهبت إليه المذكرة الإيضاحية في تعليلها هذا الجواز الوارد في النص السابق من وجود معنى المبادلة في القسمة[2] مما يعني أن القسمة ذات أثر ناقل للحق.

هذا إلى أنه من خلال استعراضنا للنتائج التي تترتب على الأثر المزدوج مظان أخرى لهذا الأثر، وهذه النتائج سنعرض لها فيما يلي:

الفرع الثاني: النتائج التي تترتب على الأثر المزدوج للقسمة

إن وظيفة القسمة تتحدد من خلال دورين تقوم بهما: الأول: دور سلبي يقتصر على الكشف عن حق موجود أصلاً ومن هنا فإنها لا تخلق حقاً جديداً ولا تعتبر سنداً للحق الثابت قبل إجرائها. غير أن هذا الدور وحده لا يمكن أن يفسر جميع مفاعيل القسمة، بل تبقى، فيما يتعلق بمفاعيلها أو حركتها العملية، محتفظة بدور إيجابي ينتج من كونها تصرفاً

(1) يُنظر: كركبي، مروان– منصور، سامي- مرجع سابق – ص259.

(2) تقول المذكرة الايضاحية الأردنية– ج2 – ص 658، 659: (ولأنه يوجد في القسمة معنى المبادلة، لذا أجاز الفسخ والإقالة).

بالشـيء يقـوم علـى توافـق إرادة الشـركاء، وفـي ثبـوت خيـارات الشـرط والرؤيـة والعيـب، وأخيـراً فيمـا يتعلـق بتنـازع القوانيـن، إذا كان مـن شـأن القانـون الجديـد التعديـل فـي إجـراءات القسـمة.

وهكـذا يتضـح الضابـط فـي التمييـز بيـن الأثريـن الكاشـف والمحدّد اللذيـن تقتضيهمـا وظيفـة القسـمة، فـالأول (الكاشـف) يقـف عنـد حـدود الكشـف عـن حـق موجـود سـابق علـى القسـمة، والثاني(المحـدّد) ينتقـل بهـذه الوظيفـة لاحـداث تحديـد أو تخصيـص للنطـاق الكمـي لحـق كل مُتقاسم، وسـنعرض لهـذه النتائـج التـي تتمخـض عـن القسـمة فيمـا يأتـي:

الفقرة الأولى: النتائج المترتبة على الدور السلبي للقسمة (الأثر الكاشف)

النتيجـة الأولـى: إن مقتضـى الأثـر الكاشـف للقسـمة(2) وهـي التـي تكشـف عـن حـق ثابـت للشـريك أصـلا موجـود قبـل إجرائهـا إلا ضـرورة لتسـجيلها ومـع ذلـك فينبغـي التفرقـة فـي هـذا الخصـوص بيـن العقـارات غيـر الخاضعـة لنظـام السـجل العقـاري وتلـك التـي تخضـع لهـذا النظـام.

أمـا إذا كان موضـوع القسـمة عقـارا خاضعـا لنظـام السـجل العقـاري فقـد نصـت المـادة (16/3) مـن قانـون تسـوية الأراضـي والميـاه، علـى أنـه:« فـي الأماكـن التـي تمـت التسـوية فيهـا لا يعتبـر البيـع والمبادلـة والإفـراز والمقاسـمة فـي الأرض أو المـاء صحيحـا إلا إذا كانـت المعاملـة قـد جـرت فـي دائـرة السـجل العقـاري»[1].

النتيجـة الثانيـة، يترتـب علـى اعتبـار القسـمة كاشـفة أنهـا لا تخلـق لأي متقاسـم حقـا جديـدا لـم يكـن لـه، وإنمـا هـي تكشـف عـن حـق ملكيتـه القائـم أصـلا منـذ بـدء الملكيـة المشـتركة والممتـد بعـد القسـمة وهكـذا، فالقسـمة تعلـن مـا كان قائمـا المتقاسـم مـن ملكيـة سـابقة، وعليـه فـإن سـند تملـك المتقاسـم للجـزء المفـرز الـذي يـؤول إليـه بنتيجـة القسـمة إنمـا هـو السـند الأصلـي للملكيـة

(1) تجدر الإشارة إلى أن القسمة الرضائية التي لم يجر تسجيلها في دائرة الأراضي تعد كأن لم تكن، لأن المشرع قد اشترط التسجيل لانعقاد عقدها، فإن لم تستوف هذا الركن فإنها تكون باطلة. ومع ذلك تجب الملاحظة إلى أن وجوب التسجيل هنا لا يخص القسمة وحدها وإنما يتعلق بكل التصرفات التي ترد على العقارات الخاضعة لنظام السجل العقاري وسواء أكانت ذات أثر كاشف أم ناقل فيتعين تسجيلها. ومن ثم فإن التسجيل هنا يعد قاعدة تتعلق بالنظام العام فرضته حكمة المحافظة على الحقوق وحمايتها. أما في القسمة القضائية، فيظهر أن الحكم القضائي القاضي بالقسمة يتحدد فيما يتعلق بالمتقاسمين في الكشف عن حق كل واحد من هؤلاء الشركاء، ومن ثم فيكون لهذا الحكم الذي يصدر بنتيجة المطالبة القضائية بالقسمة أثركاشف أو إعلاني لحق كل منهم، وكذلك الحال بالنسبة للدائنين وأصحاب الحقوق العينية، أما تجاه الغير فإن أثر الحكم يكون له مفعول إنشائي، ذلك أن القاضي عند قضائه بالقسمة إنما ينشر حالة قانونية لم تكن قائمة أصلا، بمعنى أنه إذا باع الشريك حصته من الغيروسجلها على اسم هذا الغير قبل تسجيل حكم القسمة، فإن هذه القسمة لا تكون نافذة في مواجهة المشتري. يُنظر في هذا المعنى: كركبي، مروان– منصور، سامي- المرجع السابق- ص 257.

الشائعة، فالوراثة الذي ينتقل إليه بوفاة مورثه حصة شائعة في التركة إنما يستند في تملكه للجزء المفرز الذي آل إليه عند القسمة إلى واقعة الميراث ذاتها[1].

النتيجة الثالثة، ويترتب على اعتبار القسمة كاشفة، أنها لا تصلح سندا صحيحا للتملك بمرور الزمن (السباعي في القانون الأردني، الخماسي في القانون اللبناني) فالسند الصحيح هو التصرف الذي يكون من شأنه نقل الملكية إلى الحائز لولا صدوره من غير المالك[2]. وذلك في العقارات غير الخاضعة لنظام السجل العقاري، والقسمة ليس من شأنها، باعتبارها كاشفة للحق، لا ناقلة له. وعليه فإذا تبين أن العقار الذي اختص به أحد المتقاسمين لم يكن مملوكا للشركاء فلا يحق لهذا الشريك إذا حاز هذا العقار بحسن نية مدة سبع سنوات في القانون الأردني أن يستند إلى القسمة باعتبارها سببا صحيحا تكسبه ملكية هذا العقار بمرور الزمن[3]، وإنما تكون العبرة في هذا الشأن للسند الأصلي للملكية الشائعة. ذلك أن من شروط كسب الملكية بالتقادم المكسب أن تتوفر لهذه الحيازة فضلا عن حسن النية، سبب صحيح والقسمة ليست كذلك[4].

النتيجة الرابعة، ويترتب كذلك على اعتبار القسمة كاشفة جواز فسخ القسمة الرضائية إذا لحق أحد المتقاسمين غبن فاحش ووجوب إعادتها عادلة، وهو ما قضت به المادة (1050) من القانون المدني[5]، ذلك لأنه ما دامت القسمة كاشفة للحق فيتعين أن يحصل كل متقاسم على ما يعادل حصته الشائعة، في حين لو أن القسمة ناقلة للحق لما مُنح

(1) الخفيف، علي- الملكية في الشريعة الاسلامية- مرجع سابق- ص 198.يُنظر أيضا في هذا الاتجاه: الفقيه Poyer).)

(2) المذكرة الايضاحية الأردنية- ج 2 - ص 705، التي عرفت السبب الصحيح بأن (السبب القانوني الذي يؤكد انتقال الملكية) ثم أضافت (ومن ثم فهو كل تصرف ناقل للملكية كالبيع والوصية إذا صدر من مالك، ولذا سمي صحيحاً)، والخطأ الذي وقعت فيه المذكرة ظاهر، إذ من البداهة أن البيع مثلاً، إذا صدر من مالك فإن المشتري يملك المبيع حالاً، ولا حاجة بعد ذلك لأن يستند المشتري على التقادم باعتباره سبباً من أسباب كسب الملكية. يُنظر كذلك: المادة (1182) من القانون المدني.

(3) ومن هنا فقد أوجب المشرع على القاضي قبل المباشرة بإجراء عملية التقسيم والتثبت من أن سندات التصرف أو التمليك التي أبرزت تتناول المحل المطلوب تقسيمه، وأنه في تملك وتصرف طالب القسمة وشركائه. يُنظر: المادة (7/2) من قانون تقسيم الأموال غير المنقولة رقم 48 لسنة 1953.

(4) يلاحظ انه على الرغم من نص المادة (883) من القانون المدني الفرنسي، والتي استقر في ظلها الفقه والقضاء على أن القسمة لا تصلح سبباً صحيحاً للتملك كما جاء في المتن، إلا أن لجنة تنقيح القانون المدني الفرنسي، وبالرغم من الإبقاء على النص السالف والذي يقرر الأثر الكاشف للقسمة، قد ذهبت إلى النص صراحة على اعتبار القسمة سبباً صحيحاً للتملك.يُنظر: منصور، منصور مصطفى، البحث السابق- ص 210 الذي يرى أن من شأن القسمة عند إلغاء نص المادة (843) مدني مصري أن تصلح سنداً للتملك بمرور الزمن الخماسي.

(5) نصت المادة المذكورة على أنه:« يجوز لمن لحقه غبن فاحش في قسمة الرضا أن يطلب من المحكمة فسخ القسمة وإعادتها عادلة».

المتقاسم هذا الحق ولما تطلب المشرع تحقيق هذه المساواة بينهم المتقاسمين، لأن القسمة ستكون حينئذ بمثابة بيع، والبيع لا يقوم على أساس المساواة، وإنما يقوم على المبالغة والمضاربة[1].

النتيجة الخامسة: أن الأثر الكاشف يقتضي باعتبار الشريك الذي أحدث تغييراً في العقار المشترك بدون موافقة شركائه الصريح أو الضمني بمثابة المُحدث سيء النية، إذا وقع القسم المحدث فيه التغيير في نصيب شريك آخر غير الُحدِث عند القسمة، حيث يُكلّف المُحدث بإعادة العقار إلى حالته التي كانت عليها قبل الإحداث، فإذا كانت المحدثات بناءً يكلف المُحدث بالهدم، وإذا كانت غراساً يكلف الغارس بالقلع.

الفقرة الثانية: النتائج التي تترتب على الدورالإيجابي للقسمة (الأثر المحدّد)

النتيجة الأولى: يترتب على الأثر المحدد للقسمة أن يُعتد في شأن تطبيق قواعد المتقاسمين ومقدار الغبن اللاحق بأحدهم بقيمة العقار المقسوم وقت إجراء القسمة، فإذا لحق أحد المتقاسمين غبن فاحش من جراء القسمة جاز له نقضها[2].

ونرى أن الاعتداد بتقدير قيمة الشيء المقسوم وقت القسمة ما كان ليتقرر على هذا النحو إلا بسبب الطابع المحدد للقسمة، فهذا الأثر وحده يُمكن من تحقيق المساواة بين المتقاسمين، ويعطي للقسمة مفعولها الإجرائي-ذا الفاعلية الحالية-الذي ينبغي احترامه.

النتيجة الثانية: إن مقتضى الأثر المحدد للقسمة أن يحتفظ كل شريك بالثمار والمنتجات التي غلّها العقار الشائع أو أي جزء من أجزائه كان قد تقرر له عليه سلطة الاستعمال أو الاستغلال بموجب اتفاق بين الشركاء، وذلك عند الانتفاع بالعقار الشائع بطريقة المهايأة مكانية كانت أم زمانية[3].

النتيجة الثالثة: أن مقتضى الأثر المحدّد للقسمة تحميل كل واحد من الشركاء بنسبة حصته في العقار المشترك النفقات الضرورية التي تلزم لحفظ ذلك العقار وإصلاحه، وهذا يمثل امتداداً للنتيجة السابقة من حيث أن المساواة روح القسمة[4]، فالمعادلة ضرورية لحفظ حقوق المتقاسمين فلا يصح أن يتحمل الشريك الذي اختص بجزء مفرز جرى الإنفاق عليه

---

(1) الخفيف، علي- الملكية في الشريعة الاسلامية- مرجع سابق-ص230.

(2) المرجع السابق- ص 210. المادة (1049) من القانون المدني الاردني، والمادة (947) قانون الموجبات والعقود اللبناني.

(3) الخفيف، علي- الملكية في الشريعة الاسلامية- مرجع سابق-ص 212.

(4) يُنظر: المادة (1037) من القانون المدني الاردني وشرحها في المذكرة الإيضاحية للقانون الأردني.

وإصلاحه كل هذه النفقات وحده، ما دام أنه عند القسمة ستؤخذ قيمة كل الأجزاء من العقار وتدخل في تقدير قيمتها كل الاعتبارات المؤثرة في هذه القيمة زيادة أو نقصاً.

النتيجة الربعة: انفراد المشرع الأردني في إعطاء المتقاسمين الخيارات التي تخضع لها المعاوضات عموماً كخيار الغبن والاستحقاق والشرط والرؤية والعيب (1049مدني أردني)، فتلزم الإشارة إلى أن إعطاء المتقاسم هذه الخيارات ما كان ليحصل في ظل فكرة الأثر الكاشف وحدها، وإنما هو نتيجة طبيعة للأثر المحدّد للقسمة.

النتيجة الخامسة: أن من مقتضى الأثر المحدد للقسمة وبسبب حركتها العملية أو الإيجابية فإن صدور قانون جديد أثناء الشيوع متضمناً بعض الإجراءات الخاصة بتنظيم القسمة وطريقتها، والتي تختلف عمّا كان القانون القديم الساري المفعول في بدء الشيوع يقضي بها، يوجب على الشركاء إعمالاً لهذا الأثر المحدد تطبيق ما يقرره القانون الجديد، وليس لأي منهم أن يحتج بالأثر الكاشف للقسمة ليطالب بتطبيق قواعد القانون القديم، لأن الأثر الكاشف دور سلبي للقسمة ينحصر في حدود الكشف عن حق سابق عليها، ولأن القسمة قد جرت في ظل القانون الجديد فيتعين إخضاعها إجراءاته(1).

المطلب الرابع: حماية الشريك من تصرفات غيره

عند تحديد التصرفات التي يراد حماية المتقاسم منها لا مجال لبحث التصرفات التي تتم باتفاق جميع الشركاء، فهذه التصرفات سواء كانت بيعاً أو رهناً أو تأميناً فإن المال يخرج من حالة الشيوع ولا يكون محلاً للقسمة وبالتالي فإن التصرف تنتج كافة آثارها أياً كانت نتيجة القسمة.

وعليه فإن نطاق البحث هنا سيكون بالتصرفات الفردية أو التي تنتج من بعض الشركاء والذي يعنينا هو بيان كيفية حماية الشريك من هذه التصرفات في ظل فكرة الأثر المزدوج للقسمة، ولابد من الاشارة هنا إلى أن مثل هذه التصرفات نادراً ما تثير إشكال في العقارت التي تخضع لنظام التسجيل العقاري أما العقارات التي لا تخضع لهذه الشكلية فما هو أثر مثل هذه التصرفات؟ إذ يتعين أن يخلص لكل متقاسم جزءاً مفرزاً خالياً من أي تصرف كان قد قام به غيره من الشركاء وهذه الحماية يوفرها الأثر المزدوج للقسمة الكاشف والمحدد، فالأثر المحدد يؤدي إلى دخول الجزء المحدد في نصيب الشريك خالصاً من أي أثر أنتجه غيره والقول بخلاف ذلك يعني أن التحديد لم يحصل أصلاً.

ثم إن هذا التصرف إذا كان قابلاً للإبطال استناداً إلى بيع ملك الغير، الذي أشارت إليه

(1) يُنظر في هذا المعنى: السنهوري، عبدالرزاق- الوسيط- ج 8 - المرجع السابق- ص 958 هامش (1). الصدة، عبدالمنعم فرج- المرجع السابق- ص 259.

المادة (946 ق.م.ع. لبناني)، فماذا لو كان التصرف بترتيب تأمين على الجزء المعين من ذلك العقار المشترك، هل يكون باطلاً بطلاناً مطلقاً سنداً لأحكام التأمين على ملك الغير؟ فإذا كان كذلك فيكون صحيحاً أن المادة(122) من قانون الملكية العقارية تعتبر استثناءاً على التأمين على ملك الغير[1]. ولكن هل من شأن القسمة أن تصحح تصرفاً ثبت بطلانه ابتداءً؟ وهل من شأن هذه القسمة أن يكون لها مثل هذا المفعول وهي التي يفترض ألا تمس الحقوق وألا تقوم بإنشائها أو إهدارها كذلك؟

إن المادة (946 ق.م.ع.لبناني) بينت أن التصرفات التي يجريها الشريك أثناء الشيوع على جزء معين من العقار الشائع لا تسري على الشريك الذي آل إليه هذا الجزء بالقسمة وأسست هذا التصرف بأنه تصرف في ملك الغير، مما يعني أن التصرف في مثل هذه الحالة قابلا للإبطال.

ولكن هذا القول غير سليم بناءً على أحكام بيع ملك الغير، فالشريك المتصرف هنا مالك ولكن ملكيته غير مستقرة في جزء معين، فهو شريك في نفس العقار المتصرف فيه، فالأجدر أن يكون تصرفه غير نافذ في مواجهة باقي الشركاء لأن ملكه قبل القسمة لا يخوله أن يحدد جزءاً من هذا المال ويتصرف فيه إلا إذا وافق على ذلك بقية الشركاء أو أن ينتظر إنهاء حالة الشيوع فيستقل بجزء محدد.

وعليه فإن التحليل السابق لأثر القسمة هو الذي يوفر الحماية لكل متقاسم من تصرفات الشركاء كما أنه يغني عن اللجوء إلى فكرة الأثر الرجعي للقسمة والتي تنكر وجود مُلك المالك بداية بينما الأثر المحدد هو أثر حالي للقسمة ويؤكد حالة الشيوع بداية.

---

(1) تنص المادة (122) من قانون الملكية العقارية اللبناني:« إن التأمين الذي يعقده الشريك في عقار شائع بدون إذن من شركائه يحول بعد القسمة الى الحصة التي تقع في نصيبه...».

الخاتمة:

بعد أن انتهيت بعون الله وتوفيقه من دراسة أثر القسمة في المال الشائع دراسة مقارنة خلصت إلى أن البقاء على الشيوع حالة مؤقتة يجب الخلوص منها بأسرع وقت، لما لها من تأثير سلبي في الشركاء فهي تعطل الانتفاع بالمال الشائع وذلك لاختلاف المشاعين في كيفية استغلاله ووجدنا أن الأثر المترتب على القسمة –سواء كانت رضائية أم قضائية- أثراً كاشفاُ مزدوجاُ وهو الأثر الذي يتناسب مع الواقع العملي، حيث يخلص بنتيجته الشريك بحصة محددة خالية من أي تكليف أو حق.

إن من أهم المسائل التي تقتضي مداومة النظر والدراسة ما يترتب على القسمة من آثار. ومن أن الأثر الرئيس الذي تقود إليه القسمة هو الإفراز، إلا أن تحليل هذا الأثر وحماية كل شريك من تصرفات غيره التي تمت على العقار الشائع أو على الجزء المفرز منه أثناء الشيوع قد أثار خلافاً وما يزال.

وقد خلصنا في هذا الصدد إلى النتائج الآتية:

1. إن أثر القسمة، بحسب الأصل، لا يجدر أن يختلف من تشريع لآخر، طالما أن القواعد المنظمة للشيوع-وبالتالي القسمة-تتفق، على الأقل في أصولها، في كل التشريعات. ومع ذلك لا خلاف في قدرة النص على إحداث أثر معين للقسمة.

2. بينت الدراسة أثر القسمة الرومانية الناقلة ونظير هذا الأثر لدى الفقه الاسلامي، وانتهت إلى عدم صحة هذا الأثر الناقل والأساس الذي يُبنى عليه-فكرة المبادلة- من جهة، وترتيبه نتائج غير منطقية من جهة ثانية، أهمها تحمل الشريك المتقاسم تصرفات شريكه قبل القسمة.

3. تأثر القانون الفرنسي القديم بالأثر الروماني الناقل، ولكن بغية معالجة ما ينشأ عنه من نتائج سلبية، ذهب الفقه الفرنسي إلى القول بالأثر الكاشف للقسمة؛ إذ ليس من شأن القسمة أن تنشئ حقاً جديداً للمتقاسم، وبالتالي سنداً جديداً لحقه. وقد عُرض هذا الأثر بداية على سبيل المجاز لا الحقيقة.

4. بعد ذلك ظهرت محاولات جادة لاستخلاص الأثر الكاشف من طبيعة القسمة ذاتها، وهنا ظهر الخلط بين هذا الأثر والأثر الرجعي للقسمة، وبرزت محاولات كثيرة هدفت إلى تبرير رجعية القسمة، ولكن هذه المحاولات انتهت، في مجملها إلى أن القسمة تكشف عن حق موجود أصلا ولكن ليس له أثر رجعي كي يخلص كل شريك بحصته المفرزة خالية من أي التزام اوقعه متقاسم آخر أثناء فترة الشيوع.

5. كما تبين من خلال هذا البحث، أن الأثر الرجعي للقسمة هو مجرد فرض نظري يخالف الواقع، بل والمنطق معاً، إذ إن مقتضى رجعية القسمة جعل كل شريك متقاسم مالكاً لما آل إليه بالقسمة من وقت بدء الشيوع وكأنه لم يملك قط في سائر الأشياء، الأمر الذي يفضي إلى محو مرحلة الشيوع السابقة لها، وهي مرحلة لاشكَّ في قيامها، ومع ذلك يتجاهلها الأثر الرجعي ويعتبرها كأن لم تكن.

وواقع الأمر أن مرحلة الشيوع هذه قد وُجدت وتركت آثاراً لا يجوز تجاهلها، منها سلطة كل شريك في الانتفاع بالعقار الشائع، فمثلاً ما حصل عليه الشريك من الثمار إبَّان الشيوع لا يجب ردُّه، ولو أعملنا الأثر الرجعي للقسمة لوجب أن يستولي كل شريك على ثمار نصيبه المفرز منذ بدء الشيوع، وإذا كان منشأ الشيوع الإرث فإن التركة ينظر إليها وقت القسمة لا وقت وفاة المورث، فهذه الآثار تدلل على وجوب الاعتداد بمرحلة الشيوع السابقة للقسمة. من هنا نرى ضرورة إلغاء نص المادة (946 م.ع لبناني) الذي يكرِّس بطريقة أو بأخرى هذا الأثر، حينما عرض لوقت استقلال كل شريك بما آل إليه. أما المشرع الأردني فقد تفادى هذا التعرض فانتفى لديه أي شك في تقرير رجعية القسمة

1. إن التحليل المنطقي والتأصيل السليم لوظيفة القسمة لابد وأن ينتهي إلى أن للقسمة دوراً مزدوجاً: دوراً سلبياً يقف عند حد الكشف عن حق سابق موجود قبل وجود القسمة، ودوراً إيجابياً مُحدَّدا أو مخصصاً تؤدي مفاعيله الحالية إلى خلوص حق كل شريك خاليا من الحقوق والتكاليف التي رتبها غيره من الشركاء على هذا الجزء أثناء الشيوع. كما عرض البحث كذلك للنتائج التي تترتب على كل دور، ومظان هذا الأثر المزدوج في النطاق التشريعي والعملي، ثم في استخلاص الوسيلة الفنية التي يُمكن من خلالها توفير الحماية لكل متقاسم من آثار تصرفات غيره.

بنا على ما تقدم نوصي بما هو آت:

1. إلغاء نص المادة (946 ق.م.ع.لبناني) والتي تقول بالأثر الرجعي للقسمة.

2. وضع نص صريح لا يخص به تصرفاُ معيناُ أو حقاُ دون آخر، بل ينطبق على كل أنواع التصرفات التي من الممكن أن يقوم بها لشريك على جزء من العقار الشائع، عندئذ لا نكون بحاجة إلى نصوص خاصة لبيان نتيجة التصرف الذي قام به الشريك بعد القسمة كما في المادة (1013/2 المتعلقة بالتصرف بجزء مفرز من المال الشائع) والمادة (1331 المتعلقة برهن حصة شائعة) والمادة (122 ق.ملكية عقاري المتعلقة بالتأمين العقاري)

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: باللغة العربية

1. المراجع في الفقه الإسلامي:

ابن عابدين، محمد أمين 1404-هـ1984-م -رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار- -الطبعة الثالثة- مصر-مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

البهوتي، منصور بن يونس بن ادريس- سنة 1402هـ1982-م-كشاف القناع على متن الإقناع: --مطبعة دار الفكر للطباعة والنشر.

الخفيف. علي: 2008م : أحكام المعاملات الشرعية-دار الفكر العربي.

: سنة 1998م -الملكية في الشريعة الإسلامية مع مقارنتها بالقوانين الوضعية-معهدالبحوث والدراسات العربية-دار النهضة العربية للطباعة والنشر.

: سنة 2013م -الملكية في الشريعة الإسلامية مع المقارنة بالشرائع الوضعية-دار الفكر العربي.

الخرشي- أبو عبد الله محمد بن عبد الله- بدون سنة طبع -شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل: وبهامشه الشيخ علي العدوي- القاهرة -مطبعة دار الكتاب الإسلامي.

الرملي- شمس الدين محمد بن أحمد بن حمزة بن شهاب - سنة 1387هـ1967-م.-نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج-مصر- -مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

السرخسي- أبو بكر محمد بن أبي السهل - 1406هـ1986-م -المبسوط- - بيروت- دار المعرفة للطباعة والنشر.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود 1406-هـ1986-م -بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع -بيروت-دار الكتب العلمية.

المقدسي- موفق الدين أبي محمد بن عبد الله بن أحمد بن قدامه -: سنة 1403هـ1983-م - المغنى على مختصر الخرقي -مطبعة دار الكتاب العربي-بيروت.

2. المراجع القانونية:

أسود، نقولا: 1985 - 1986م محاضرات في القانون المدني- الأموال، الجزء الثاني.

الجمّال، مصطفى: 1985م -نظام الملكية في القانون اللبناني المقارن-حق الملكية-بيروت-الدار الجامعية.

الخياط، عبد العزيز- 1390هـ1971-م-الشركات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي-الطبعة الأولى.

دياب، أسعد: 1988 - 1408ه-م. أبحاث في التأمينات العينية- بيروت -المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- الطبعة الأولى.

السنهوري، عبد الرزاق 2000-م- الوسيط في شرح القانون المدني-حق الملكية-الجزء الثامن-بيروت-منشورات الحلبي الحقوقية.

الشرقاوي، جميل: 1981م-الحقوق العينية الأصلية في القانون المدني المصري-الكتاب الأول-حق الملكية-دار النهضة العربية.

شمس الدين، عفيف : 1997م.-الوسيط في القانون العقاري-الجزء الثاني-الملكية العقارية-بيروت.

الصدة، عبد المنعم فرج: 1982 - الحقوق العينية العقارية الاصلية-دراسة في القانون اللبناني والقانون المصري-بيروت-دار النهضة العربية.

غانم، اسماعيل: 1961م -الحقوق العينية الأصلية-حق الملكية-الجزء الأول- الطبعة الثانية -مكتبة عبد الله وهبة.

كركبي، مروان & منصور، سامي: 1999م- الأموال والحقوق العينية العقارية الأصلية-الطبعة الثانية-بيروت.

كيره، حسن: 1975م : الحقوق العينية الأصلية في القانون المدني المصري الطبعة الثانية- الاسكندرية-منشأة المعارف.

: 1964 - 1965م- دروس في الحقوق العينية الأصلية في القانون المدني اللبناني المقارن- بيروت-مكتبة كريدية اخوان.

منصور.منصور مصطفى: سنة1965م- حق الملكية في القانون المدني المصري- القاهرة-مكتبة عبد الله وهبة.

3. الأبحاث القانونية والرسائل الجامعية:

كيره، حسن : سنة 1963– تصرف الشريك في جزء مفرز من المال الشائع-مجلة الحقوق-جامعة الاسكندرية-السنة الثانية عشر-العددان (الأول والثاني).

منصور، منصور مصطفى: 1956م.-نظرية الحلول العيني وتطبيقاتها في القانون المدني المصري-رسالة دكتوراة من حقوق القاهرة-مطبعة جامعة القاهرة.

4. التشريعات والأعمال التحضرية:

في القانون الأردني

القانون المدني رقم 43 لسنة 1976م.

قانون تسوية الأراضي والمياة رقم 40 ل سنة1952م.

قانون تقسيم الأموال غير المنقولة رقم 48 لسنة 1953م.

قانون التصرف في الأموال غير المنقولة رقم 49 لسنة 1953م.

قانون معدل للأحكام المتعلقة بالأموال غير المنقولة رقم 51 لسنة 1958م.

المذكرات الايضاحية للقانون المدني الأردني- سنة1992 - ج 2.

قانون الموجبات والعقود ل سنة1932.

قرار رقم 3339/1930(قانون الملكية العقارية).

قرار رقم186/1926(بشأن تحديد وتحرير العقارات).

قوانين أخرى

القانون المدني المصري رقم 131 لسنة 1948م، ومجموعة الأعمال التحضرية- ج 6.

مجلة الأحكام العدلية - دار الثقافة للطبعة والنشر- عمان/الأردن.

القانون المدني الفرنسي لعام 1804م، والقانون رقم 76/1286 الصادر بتاريخ 31/12/1976.

5. الدوريات ومجموعات الأحكام القضائية:

مجلة نقابة المحامين – نقابة المحامين الأردنيين-عمان

مجلة العدل-نقابة المحاميين اللبنانين

مجموعة باز-القرارات الصادرة عن محكمة التمييز اللبنانية.

مجموعة المبادئ القانونية التي قررتها محكمة النقض المصرية في المواد المدنية وفي الملكية.

ثانياً: المراجع بالفرنسية

AUBRY et RAU: Cours de droit civil francais, Tome x, ed.1918.

Boyer (Louis), La notion de transaction, 1947.

CARBONNIER (J.): Droit civil, To3, les biens, 17ed, Presses Universitaires de France-1997.

CHEVALLIER (Jean): L’effet declarative des conventions ET des contrats, these pour le doctorat preesentee et soutenue I’ll.Juin 1932. Rennes.

COLIN et CAPITANT: Cours elementare de droit civile francais tome, troisieme, quatrieme edition 1925.

Ducos (M)-Rome et Le Droit L.G.F 1969.

F (Laurent): Droit eivile francais, Tome dixieme 4 edition 1887.

JOSSERAND (Louis): Cours de droit civile positif francais, tome 1, deuxieme edition 1932.

MAZEAUD (H): Lecons de droit civile, tome quatrieme 1963.

Merle (Roger): Essai de contrabution a la theorie acte declaratif, 1949.

The Effect of Dividing Common Money: a Comparative Study in Islamic Jurisprudence and Arab Laws

Nadia Abedalali Kathim

College of Law - Prince Sultan University

Riyadh - K.S.A

Abstract:

Being in a common property is an exceptional and temporary status. During this phase each owner has the right to use this property. This might lead to actions that affect the rights of the rest of the owners. To end this situation, the owners resort to allotment; where each owner gets his/her costumed property. The controversy that led to this study lies in the following question: does allotment create an inexistent right? Or does it reveal a right that originally existed? What about the actions that took place while the property was still in common? To answer these issues; the researcher followed the analytical comparative methodology. To conclude: allotment has a double impact: the first impact is the negative impact; which reveals the right that existed originally, and a positive impact; which creates new rights free of any obligations that might be incurred by the ex-owners in common. This study came out with the following recommendation: It is necessary to establish some rules and premises that shall restrict the rights of the owners in common, specifically in using the property only and preventing any kind of actions.

Keywords: Allotment, Property in Common, Revealing Impact, Double Impact, Transferring Impact.

الشـراء بالبتكويـن (Bitcoin) وفقـاً للجهـة المصـدرة لهـا مـن منظـور الشـريعة الإسـلامية وقانـون المعامـلات المدنيـة الإماراتـي

سعدية حسين عثمان

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة

الشارقة - الإمارات العربية المتحدة

تاريخ الاستلام: 14-12-2017 **تاريخ القبول: 20-12-2018**

ملخص البحث:

لما كان لتكنلوجيا المعلومات أثر ملموس في جميع المجالات اليوم، وخصوصاً في مجال المعاملات المالية، كان لا بد للعلوم كلها وتحديداً علم الشريعة والقانون النظر فيها؛ لتحديد مدى شرعية هذه الأمور الحادثة، ومن هذه الأمور اليوم العملات الافتراضية ومنها البتكوين، لذلك وددت الخوض فيها من جانبين، أحدهما شرعي والآخر قانوني، فجاء البحث موسوماً ب:الشراء بالبتكوين(Bitcoin) وفقاً للجهة المصدرة لها من منظور الشريعة الإسلامية وقانون المعاملات المدنية الإماراتي.

جاء البحث في مبحثين، الأول جاء فيه مفهوم هذه العملة، وخصاصها، ونشأتها، وكيفية الحصول عليها، وأما الآخر جاء بحكم فقهي وقانوني لمسألة الشراء بالبتكوين وفقاً للجهة المصدرة لها.

اعتمد البحث على المنهج الاستقرائي المقارن، متوصلاً بذلك إلى ما يأتي:

1. يرى الفقه الإسلامي أنه لا يجوز الشراء بالعملة الافتراضية، لأن الجهة المصدرة لها غير مشروعة، حيث إن الجهة المشروعة في الفقه هي الدولة المتمثلة في الحاكم أو من ينوب عنده كالمصرف المركزي اليوم.

2. يرى المشرع الإماراتي أنه لا يجوز الشراء بالعملة الافتراضية، لأنه الجهة المصدرة لها غير مشروعة،حيث إن الجهة المشروعة من وجه نظر المشرع هي المصرف المركزي.

الكلمات الدالة: المعاملات، العملة، البتكوين.

المقدمة:

الحمد لله الرقيب، الحكم، العدل، الذي أعلى قدر المال فجعله مقصداً من مقاصد هذا الدين، والصلاة والسلام على نبيه المختار محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن والاه.

أما بعد:

فنحن اليوم في عصر إلكتروني إن صح التعبير، ومن الطبيعي أن تدخل المعاملات المالية في إطاره، في وقت لم تسلم منه حتى الأحوال الشخصية. وهذا الدخول تمثل في أمور عدة من بينها الشراء بالعملة الافتراضية ومنها البتكوين.

وانطلاقاً من ذلك تولدت فكرة هذا البحث الموسوم ب: الشراء بالبتكوين(Bitcoin) وفقاً للجهة المصدرة لها من منظور الشريعة الإسلامية وقانون المعاملات المدنية الإماراتي.

إشكالية البحث:

البحث يجيب عن السؤال الآتي: ما موقف الفقه الإسلامي وقانون المعاملات المدنية الإماراتي من الجهة المصدرة للبتكوين (Bitcoin)؟، وينبثق من هذا السؤال سؤال آخر وهو ما حكم الشراء بالبتكوين(Bitcoin) في الفقه الإسلامي وقانون المعاملات المدنية الإماراتي؟.

أهداف البحث:

- بيان موقف الفقه الإسلامي وقانون المعاملات المدنية الإماراتي من الجهة المصدرة للبتكوين (Bitcoin).
- بيان موقف الفقه الإسلامي وقانون المعاملات المدنية الإماراتي من الشراء بالبتكوين(Bitcoin).

أهمية البحث، تكمن في:

توجيه الضوء وتسليطه على البتكوين (Bitcoin) من جانبين، أحدهما شرعي، والآخر قانوني.

الدراسات السابقة:

عندما شرعت في كتابة هذا البحث في عام 2017 لم أجد في الساحة العلمية بحث محكم منشور باللغة العربية، أو كتاب باللغة العربية تطرق لمسألة الشراء بالبتكوين وفقاً للجهة المصدرة من منظور الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي، إلا أنني وجدت بحوثاً باللغة العربية عن ماهية البتكوين فقط، دون حكم الشراء بالبتكوين وفقاً للجهة المصدرة من منظور الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي، ومن هذه البحوث:

1. أحمد محمد عصام الدين. عملة البتكوين BITCOIN. مجلة المصرفي، 2014م، العدد: 73، السودان.

القارئ لبحث الأستاذ أحمد محمد عصام الدين يجد ما يأتي:

- مفهوم البتكوين.
- كيفية إصدار البتكوين.
- ضوابط إصدار البتكوين.
- خصائص البتكوين.
- العملات الافتراضية الأخرى غير البتكوين.
- الاعتراف الدولي للبتكوين.
- مخاطر البتكوين

وبما أن بحث الأستاذ كان ينقصه حكم الشراء بالبتكوين وفقاً للجهة المصدرة من منظور الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي، فهذا ما سيضيفه بحثي هذا بإذن الله.

2. محيي الدين حامد. عملة بتكوين الإلكترونية. مجلة المال والاقتصاد، 2014م، العدد:76، بنك فيصل الإسلامي السوداني.

تحدث الأستاذ عما يأتي:

- مفهوم البتكوين.
- نشأة البتكوين.
- إنفاق البتكوين.

- الاعتراف الدولي لعملة البتكوين.
- العملات الافتراضية الأخرى غير البتكوين.

وبما أن بحث الأستاذ كان ينقصه حكم الشراء بالبتكوين وفقاً للجهة المصدرة من منظور الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي، فهذا ما سيضيفه بحثي هذا بإذن الله.

منهجية البحث:

سيسلك هذا البحث - إن شاء الله تعالى- منهجاً استقرائياً مقارناً.

ونقصد بالمنهج الاستقرائي المقارن: استقراء أقوال الفقهاء في المسألة، ثم المقارنة بينها وبين ما ذكره المشرع الإماراتي.

خطة البحث:

هذا البحث مقسم إلى مقدمة اشتملت على أهداف وأهمية وإشكالية وخطة ومنهجية البحث، ومبحثين، المبحث الأول بعنوان: عملة البتكوين: مفهومها، وخصائصها، وفيه مطلبان: الأول: وقفه مع مفهوم، وتاريخ البتكوين، والثاني: خصائص البتكوين، وكيفية الحصول عليها، أما المبحث الثاني فكان بعنوان: : موقف الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي من الشراء بالبتكوين: دراسة للجهة المصدرة لعملة البتكوين ، ثم خُتم البحث بخاتمة ورد فيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: عملة البتكوين: مفهومها، وخصائصها

توطئة:

الحكم على الشيء فرع عن تصوره، لذلك لا بد من الحديث عن مفهوم هذه النازلة ألا وهي البتكوين، والحديث عن المفهوم يجرنا إلى الحديث عن نشأة هذه العملة الافتراضية، لنصل بعد ذلك إلى خصائص هذه العملة، وكيفية الحصول عليها.

واتباعاً للمنهجية العلمية قسمنا هذه الأمور، ووضعناه في مطلبين:

المطلب الأول: وقفه مع مفهوم، وتاريخ البتكوين.

المطلب الثاني: خصائص البتكوين، وكيفية الحصول عليها.

المطلب الأول: وقفه مع مفهوم وتاريخ البتكوين

1. مفهوم البتكوين (Bitcoin):

عرفها صاحبها وهو ساتوشي ناكاماتو – نقلاً عن برادبت كومار- بأنها: نظام نقدي إلكتروني يعتمد على مبدأ الند بالند، والذي لا يُحتاج معه إلى مؤسسة مالية وسيطة بين الطرفين(1).

فهي عملة افتراضية إلكترونية، ليس لها وجود فيزيائي، واستخدامها محصور عبر الإنترنت(2)، وأطراف المعاملة لا يحتاجون فيها إلى بنك وسيط؛ لأنها تعتمد على نظام الند بالند.

2. نشأة (تاريخ البتكوين):

طرح شخص أطلق على نفسه الاسم الرمزي «ساتوشي ناكاماتو» فكرة بتكوين للمرة الأولى في ورقة بحثية، ووصفها بأنها نظام نقدي إلكتروني يعتمد في التعاملات المالية على مبدأ الند بالند، وهو مصطلح تقني يعني التعامل المباشر بين مستخدم وآخر دون وجود وسيط، والهدف من هذه العملة التي طرحت للتداول في عام 2009 هو تغيير الاقتصاد العالمي(3)؛ حتى يواكب حاجة العصر.

أحدثت هذه العملة ضجة كبيرة منذ عام 2015 حيث جرى تداول حوالي 14.2 مليون بتكوين، وبلغ إجمالي القيمة السوقية 3.5 مليار دولار (بمعدل صرف حوالي 240 دولار أمريكي لكل بتكوين)(4).ورغم هذه الضجة التي أحدثتها لم تكن هي العملة الافتراضية الوحيدة في الساحة بل وجد غيرها كنوفاكوين، ونيمكوين، وبيركوين(5)، وغيرها.

---

(1) Pradipta Kuwmar Sahoo,Bitcoin as a digital money: its growth and future sustainability, Theoretical and Applied Economics, 2017, volume XXIV, No 4. Romania, Page:54

(2) ينظر: أحمد محمد عصام الدين، عملة البتكوين BITCOIN، مجلة المصرفي، 2014، العدد: 73، السودان، ص: 50.

(3) ينظر: محيي الدين حامد، عملة بتكوين الإلكترونية، مجلة المال والاقتصاد، 2014م، العدد: 76، بنك فيصل الإسلامي السوداني، ص: 62.

(4) ينظر: جوشوا بارون وآخرون، تداعيات العملة الافتراضية على الأمن القومي (كاليفورنيا: مؤسسة RAND، 2015م)،(الطبعة: بدون)، ص: 11 - 12.

(5) نوفاكوين: تختلف عن باقي العملات الإلكترونية في أنها تدمج برامج الحماية داخل نواة العملة. نيمكوين: تتميز بالندرة الإلكترونية حيث أن المصدر منها مليون وحدة فقط. بيركوين: تمتاز بالأمن، وقيمتها السوقية تعتبر الرابعة بين العملات الافتراضية. ينظر: أحمد محمد عصام الدين، عملة البتكوين BITCOIN، ص 52.

المطلب الثاني: خصائص البتكوين، وكيفية الحصول عليها

- **خصائص التكوين:**

تتميز البتكوين (BITCOIN) بمجموعة من الأمور، منها ما يتعلق بها؛ لكونها محل عقد، ومنها من يتعلق بأطراف العقد:

أولاً: تمتاز البتكوين بعتبارها محل العقد، أنها: عملة افتراضية ليس لها وجود فيزيائي[1] تستخدم من خلال الإنترنت فقط ، ويمكن مبادلتها بالعملات الورقية مثل الدولار بواسطة عمليات عبر الإنترنت[2]؛ فعدم وجود حيز فيزيائي جعلها محصورة في الويب، فإذا أردت الشراء بواسطتها، فيجب أن تشتري من الويب، وإذا أردت الشراء من الويب فليس باستطاعتك الشراء من المواقع التي تريدها، بل لها مواقع خاصة لمن أراد التعامل بها.

ثانياُ: تمتاز عملية البتكوين بأنها عملية بين طرفين مجهولين، فالبائع لا يعرف المشتري، وكذلك المشتري لا يعرف البائع؛ والسبب في ذلك يعود إلى إبقاء العمليات الحسابية المكونة للبتكوين سرية[3]. كذلك هذه العملية تحصل دون الحاجة لوسيط –البنك-، فالتعاملات المالية بين شخصين مباشرة دون وجود طرف ثالث يؤدي إلى تقليل التكلفة، أي أنه بمجرد إزالة الطرف الثالث الذي كان يأخذ مبلغ مالياً بسيط مقابل الخدمات التي كان يقدمها لطرفي العقد تنخفض التكلفة، ويكون تبادل الأموال أسرع [4].

- **كيفية الحصول على البتكوين [5] :**

1. التنقيب: أي أن هناك مجموعة من الأشخاص مهمتهم هي القيام بالعمليات الحسابية المتعلقة بدفاتر عمليات الشراء بواسطة البتكوين، فعندما يقوم شخص بشراء بضاعة من الويب باستخدام البتكوين، تسجل هذه العملية في دفتر وتعطى للمنقبين؛ للتحقق من صحة هذه العملية، فإذا قام المنقب بتحليل العملية الحسابية – شبيه باللغز- في

(1) ينظر: أحمد محمد عصام الدين، عملة البتكوين BITCOIN، ص 51.

(2) ينظر: محيي الدين حامد، عملة بتكوين الإلكترونية، ص 62؛ أحمد محمد عصام الدين،عملة البتكوين BIT-COIN، ص 51.

(3) ينظر: الشيذاني، علي، تقنية Blockchain، دورة تدريبية على منصة إدلال، 2017م.

(4) ينظر: محيي الدين حامد،عملة بتكوين الإلكترونية، ص 62؛ أحمد محمد عصام الدين،عملة البتكوين BIT-COIN، ص 51.

(5) ينظر: الشيذاني، علي، تقنية Blockchain، دورة تدريبية على منصة إدلال، 2017م.

وقت قصير – لا يتعدى 10 دقائق-، يحصل على ما يقارب 12 بتكوين.

2. عن طريق الشراء من المواقع: فإذا أردت شراء بتكوين من شخص موجود في الموقع الذي أنت فيه تدخل على الشبكة العنبكوتية، وتقوم بتصفح المواقع التي يتم من خلالها بيع وشراء البتكوين، ومن تلك المواقع: localbitcoins.com .

3. عن طريق الصراف الآلي الخاص بالبتكوين (ATM BITCOIN).

في الطريقة الأولى – التنقيب- المنقبون يحللون العمليات الحسابية المتعلقة بالشراء من الشبكة العنكبوتية، ولن كيف يتم البيع والشراء بواسطة البتكوين؟

إذا قلنا أن (أ) يبيع هواتف على الشبكات التي تقبل أن يكون محل العقد البتكوين، وأراد (ب) أن يشتري هذه الهواتف بالبتكوين، ما الذي عليه القيام به؟

على (ب) الحصول على محفظة إلكترونية [1]، ويتم الحفاظ على النقود في المحفظة عن طريق رقم سري، ثم بعد الشراء يوقع [2] (ب) لإثبات عملية الشراء عن طريق مفتاح خاص[3]، والغريب في الأمر أن هذه العملية تبدأ وتنتهي والبائع مجهول وكذلك المشتري.

بحثنا في هذا المبحث عن حقائق متعلقة بالبتكوين، وتركنا الحكم في الجزء الثاني من البحث، نسأل الله التوفيق والسداد.

---

(1) المحفظة الإلكترونية: مكان تخزين آمن للنقود الإلكترونية، تشبة المحافظ العادية. ينظر: غسان فاروق غندور، طرائق السداد الإلكترونية وأهميتها في تسوية المدفوعات بين الأطراف المتبادلة، مجلة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية ، 2012م، العدد: 1، سوريا، ص: 579.

(2) التوقيع الإلكتروني: « توقيع مكون من حروف أو أرقام أو رموز أو صوت أو نظام معالجة ذي شكل إلكتروني وملحق أو مرتبط منطقياً بوسيلة إلكترونية بنية توثيق أو اعتماد تلك الرسالة». قانون اتحادي رقم (1) في شأن المعاملات والتجارة الإلكترونية، نشر في العدد (442) من الجريدة الرسمية عام 2006، المادة (1).

(3) ينظر: الشيذاني، علي، تقنية Blockchain، دورة تدريبة على منصة إدلال، 2017م.

المبحث الثاني: موقف الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي من الشراء بالبتكوين: دراسة للجهة المصدرة لعملة البتكوين

يقصد بالبيع مبادلة مال بمال [1]، وقدعرف المال بتعريفات عدة، منها:

1. «ما يميل إليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة»[2] ، فأخرج بذلك المنافع؛ لأنه لا يمكن ادخارها.

2. «ما لا نفع فيه، ليس بمال» [3] . فهذا وإن لم يكن تعريفاً في ظاهره، ألا أنه يفي بالغرض، أي أن التعريف جاء بناء على مفهوم المخالفة، فقال ما لا نفع فيه ليس بمال، فالمال إذاً ما له نفع.

قال النووي: ولعدم المنفعة سببان: أحدهما: القلة، كالحبة والحبتين من الحنطة والزبيب ونحوهما، فإن ذلك القدر لا يعد مالا، ولا ينظر إلى ظهور النفع إذا ضم إليه غيره، السبب الثاني: الخسة، كالحشرات. والحيوان الطاهر، ضربان: ضرب ينتفع به، فيجوز بيعه، كالخيل، والبغال، والضرب الثاني: ما لا ينتفع به، فلا يصح بيعه، كالخنافس، والعقارب، والحيات، والفأر، والنمل، ونحوها، ولا نظر إلى منافعها المعدودة من خواصها، وفي معناها السباع التي لا تصلح للصيد والقتال عليها، كالأسد [4] .

3. ما يباح نفعه مطلقاً، واقتناؤه بلا حاجة كبغل وحمار وطير لقصد صوته [5] . أخرج بذلك «ما لا نفع فيه كالحشرات وما فيه نفع محرم كخمر» [6].

الفرق بين التعريفات السابقة يدور حول فلك واحد وهو مدى جواز بيع المنافع، فيظهر من التعريف الأول أن المنافع لا موقع لها من الإعراب في باب البيع، بخلاف

(1) ينظر: محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، 1993م)،[الطبعة: بدون]، ج:13،ص: 36؛ موسى بن أحمد الحجاوي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي (بيروت :دار المعرفة،[تاريخ النشر: بدون])، (الطبعة: بدون)، ج2، ص 56.

(2) محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين، رد المحتار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر، 1992م)، ط2، ج4، ص 501.

(3) يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1991م)، ط3، ج3، ص 352.

(4) ينظر: النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ج3، ص 352.

(5) محمد بن أحمد الفتوحي، منتهى الإرادات، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي ([بلد النشر: بدون]: مؤسسة الرسالة، 1999م)، ط1، ج2، ص 254 - 255.

(6) منصور بن يونس البهوتى، شرح منتهى الإرادات ([بلد النشر: بدون]: عالم الكتب، 1993م)، ط1، ج2، ص7.

التعريفات الأخرى، ومسألة بيع المنافع وما يندرج تحتها مسألة طويلة، والمقام لا يسمح بعرضها؛ لأن الحديث هنا لا حاجة له بها.

يستنتج من هذا كله أن المال مصطلح عام يندرج تحته كل ما كان نافعاً متقوماً، كالدور والنقود....الخ.

يتبادر إلى الذهن هاهنا سؤال وهو: هل البتكوين أموال، بالتالي يمكن مبادلها بمبيع معين؟.

والجواب: البتكوين أقرب ما تكون للنقد من الدور وغيرها، فيمكن معرفتها بمعرفة النقد.

وقد عرف النقد بتعريفات كثيرة، ومنها تعريفات للأقدمين، وتعريفات للمعاصرين، نورد بعضاً منها:

1. المراد بالنقد هو معدن ذهب أو فضة [1].
2. وقيل: «النقود هي ما اتخذه الناس وسيطاً للتبادل، ومخزناً للقيم، ومقياساً للأسعار»[2].

ويبدو أنه لا فرق بينهما، فالتعريف الأول تعريف الزيلعي الحنفي وهو تعريف قديم مقارنة بتعريف الأشقر الثاني، فقد يكون تعريف الزيلعي للنقد مستنداً إلى ما اتخذه الناس وسيطاً للتبادل في عصره.

فإن كانت النقود وسيطاً للتبادل فما سر قابلية النقد للتبادل العام؟، بني هذا الأمر على ثلاث نظريات ، وهي كالآتي:

أولاً: النظرية المعدنية:

إن النقد مادة لها قيمة في نفسها قبل اتخاذها وسيطا للتبادل، كذلك حصلت الثقة بها وكانت ذات قابلية عامة للوساطة في التبادل، وهذه النظرية صحيحة حينما كان النقد معدنياً، أما اليوم فإن النقد كلما لقي من الناس قبولا عاما وثقة في اعتباره وسيطا للتبادل فيدخل في ذلك النقد الورقي[3].

---

(1) ينظر: عثمان بن علي بن محجن البارعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، 1313ه)، ط1، ج1، ص 288.

(2) محمد سليمان الأشقر، بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة (عمان: دار النفائس، 1998م)، ط1، ص 267.

(3) اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، حكم الأوراق النقدية، مجلة البحوث الإسلامية، 1395ه، العدد:1، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ج1، ص 203 - 204.

ثانياً: النظرية السلطانية:

وهذه النظرية تقول بأن أمر السلطان هو الذي أكسب النقد قبولا عاما وثقة به، ولا شك أن مجرد أمر السلطان لا يكفي في ذلك دون أن يستند إلى مبرر يضمن اطمئنان الأمة إلى هذا الوسيط لتقف إلى جانب السلطان طائعة مختارة [1] .

ثالثاً: النظرية النفسانية:

بأن النقد هو الذي تطمئن النفس إلى اعتباره قوة شرائية مطلقة، ثقة به واطمئناناً إليه، سواء أمر السلطان باعتباره أم حصل التراضي والتعارف على استعماله وقبوله [2] .

ويستخلص من هذا كله أن النقد هو كل ما تعارف عليه الناس كوسيط للتبادل، ولكن هل يكون الأمر مطلقاً، أم للسلطان يد في اعتماد النقد عن طريق إصداره؟.

وللإجابة عن هذا السؤال لا بد من الحديث عن الجهة المصدرة للنقد.

الجهة المصدرة للنقود في الدولة

شرعية الشيء منبثقة من أصله، وبما أن البتكوين من نوازل العصر فلا بد من التنقيب عن أصله، ثم عرض هذا الأصل على الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي؛ لبيان مدى شرعية استخدام البتكوين في التجارة الإلكترونية.

لذا سنتحدث أولاً عن الجهة المصدرة للنقد في الفقه الإسلامي، ثم نعرج للحديث عن الجهة المصدرة للنقد في التشريع الإماراتي، وصولاً إلى الجهة المصدرة للبتكوين ومدى شرعيتها.

أولا: الجهة المصدرة للنقود في الفقه الإسلامي:

لقد حرص الإسلام على النقود بشكل عام، وعلى إصدارها بشكل خاص، فوضع ضوابط لإصدارها أو توليدها؛ إذ جعل الإصدار من وظائف الدولة، أو من ينوب عنها، وتوليدها بالقدر الذي تسمح به الدولة، وفقاً لما تقتضيه المصلحة الاقتصادية [3].

---

(1) اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، حكم الأوراق النقدية، ج1، ص 203 - 204.

(2) اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، حكم الأوراق النقدية، ج1، ص 203 - 204.

(3) ينظر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأزمة الاقتصادية العالمية المعاصرة من منظور إسلامي،(فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012م)، ط1، ص :243.

فالجهة المصدرة للنقود في الإسلام هي الدولة، وبما أن الدولة شخصية اعتبارية [1] ، فنقول أن الحاكم هو من يمثلها، فهو المسؤول عن إصدار النقود.

تحدث الفقهاء سابقاً عن مسألة ضرب الدراهم [2] ، وقالوا أن الأمر موكلٌ للحاكم؛ حفاظاً على المنظومة المالية.

في المجموع قال النووي رحمه الله: « قال أصحابنا ويكره أيضاً لغير الإمام ضرب الدراهم والدنانير ....؛ لأنه من شأن الإمام ولأنه لا يؤمن فيه لغش» [3].

وذكر الخطيب الشربيني في مغني المحتاج أنه: « يكره لغير الإمام ضرب الدراهم والدنانير ولو خالصة؛ لأنه من شأن الإمام؛ ولأن فيه افتياتاً عليه»[4] .

وقال الإمام أحمد بن حنبل: « لا يصلح ضرب الدراهم إلا في دار الضرب بإذن السلطان لأن الناس إن رخص لهم ركبوا العظائم» [5].

فهذه النصوص وغيرها تدل على أن ضرب النقود يكون بإشراف مباشر من الحاكم أو من الحاكم نفسه، والعلة في تقييد الجهة المصدرة للنقود في الفقه الإسلامي هو أن الثمن معيار أو مقياس للمعاملات المالية، ولا بد لهذا المعيار أن يكون ثابتاً؛ ليُقوم به الناس المعاملات المالية من بيع وغير ذلك.

أما اليوم فوظيفة إصدار النقود هي أولى وأهم مهام البنوك المركزية، وفي السابق كان هنالك أكثر من بنك يقوم بمهمة إصدار النقود مقابل وعود بالدفع عند الطلب، وفي منتصف القرن التاسع عشر بدأت الدول تقتصر عملية إصدار البنكنوت على البنك المركزي دون

(1) «يقر الفقه الإسلامي ما يسمى قانوناً: الشخصية الاعتبارية، أو المعنوية أو الشخصية المجردة عن طريق الاعتراف لبعض الجهات العامة كالمؤسسات والشركات بوجود شخصية تشبه شخصية الأفراد الطبيعيين في أهلية التملك وثبوت الحقوق، والالتزام بالواجبات، وافتراض وجود ذمة مستقلة للجهة العامة بقطع النظر عن ذمم الأفراد التابعين لها، أو المكونين لها». وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (دمشق: دار الفكر، [سنة النشر: بدون])، ط4، ج:4، ص2842:.

(2) ضَرَبَ الدِّرْهمَ يَضْرِبُه ضَرْباً: طَبَعَه، محمد بن مكرم بن على ابن منظور ، لسان العرب، (بيروت، دار صادر، [سنة النشر: بدون])، ط3، ج1: ، ص: 543.

(3) يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، (دمشق: دار الفكر، [سنة النشر: بدون])، [الطبعة: بدون]، ج6:، ص: 11.

(4) محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م)، ط1، ج2، ص 94

(5) منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتى، كشاف القناع عن متن الإقناع، (بيروت: دار الكتب العلمية، [سنة النشر: بدون])، [الطبعة: بدون] ج2، ص 232.

غيره من البنوك التجارية، والهدف الأساسي من التركيز على إصدار الأوراق النقدية من بنك واحد هو لزيادة ثقة الجمهور بالنقود المصدرة، إضافة إلى تمكين الحكومة من السيطرة على حجم النقود المصدرة[1] .

ويعد البنك المركزي الجهة الوحيدة اليوم المخولة من الحكومة بحق إصدار النقود، إذ إن هذه المهمة تقتصر عليه دون غيره من المؤسسات الأخرى، لذا يعد البنك المركزي مصرفاً حكومياً يخضع للإشراف والتوجيه من قبل الحكومة حسب القوانين والأنظمة التي تنظم علاقته بالدولة [2] ، فلا يصدر المصرف النقود إلا بأسباب اقتصادية، وبحجم لا يؤثر في قيمة النقود ومستوى الأسعار، وعلى الدولة أن تتحكم في حجم النقود المصرفية التي تصدرها مصارف الودائع بتحديد الاحتياط الإجباري الذي يجب أن تحتفظ فيه، فلا تقدم القروض التي تزيد في حجم النقود المصرفية، إلا ضمن حدود هذا الاحتياط الإجباري، ومعيار هذا الاحتياط هو الوضع الاقتصادي، فيزيد وينقص حسب الوضع الاقتصادي لكل بلد [3] .

ثانياً: الجهة المصدرة للنقود في القانون الإماراتي:

يشترط في قانون المعاملات المدنية الإماراتي أن يكون الثمن في البيع نقداً، فالبيع عند المشرع الإماراتي هو: « مبادلة مال غير نقدي بمال نقدي» [4] . والنقود هي العملة التي تصدر عن الدولة وتتمتع بقدرة مالية معينة، سواء كانت معدنية أو ورقية، تمنحها الدولة حمايتها، وتكفل قيمتها المالية في التملك [5].

نصت الفقرة الأولى من المادة (65) من قانون المصرف المركزي والنظام النقدي وتنظيم المهنة المصرفية أن : « إصدار النقد امتياز ينحصر بالدولة ويمارسه المصرف المركزي وحده دون سواه»[6] .

---

(1) ينظر: سعيد الحلاق، ومحمد العجلوني، النقود والبنوك والمصارف المركزية (عمان: دار البازوري للنشر والتوزيع، 2010م)، [الطبعة: بدون]، ص 113.

(2) ينظر: سعيد الحلاق، ومحمد العجلوني، النقود والبنوك والمصارف المركزية، ص 113.

(3) هايل عبد الحفيظ يوسف داود ، تغير القيمة الشرائية للنقود الورقية، (القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1999م)، ط1، ص: 211.

(4) قانون اتحادي رقم (5) في شأن المعاملات المدنية. نشر في العدد (158) من الجريدة الرسمية عام 1987، المادة رقم (489)

(5) ينظر: عدنان سرحان، أحكام البيع في قانون المعاملات المدنية الإماراتي، (عمان: الآفاق المشرقة ناشرون، 2010)، ط3، ص 98.

(6) قانون اتحادي رقم (10) في شأن المصرف المركزي والنظام النقدي وتنظيم المهنة المصرفية. نشر في العدد (82) من الجريدة الرسمية عام 1980، المادة رقم (65).

كما نصت الفقرة الثانية من المادة السابقة أنه: « يحظر على أية مؤسسة أو شخص أن يصدر أو يضع في التداول أوراقاً أو مسكوكات نقدية أو أي سند أو صك يستحق الدفع لحامله عند الطلب ويكون له مظهر النقد أو يلتبس به ويمكن تداوله كعملة نقدية في دولة الإمارات العربية المتحدة أو أي دولة أخرى» [1].

كذلك نصت الفقرة الأولى من المادة (66) من ذات القانون على أنه: « يصدر المصرف الأوراق النقدية بالفئات والأشكال والمواصفات وسائر المميزات التي يقررها الوزير بناء على اقتراح مجلس الإدارة ويوقع الوزير ورئيس مجلس الإدارة على أوراق النقد» [2].

كما نصت الفقرة الأولى من المادة (67) من ذات القانون على أنه: « تعتبر الأوراق النقدية التي تصدر عن المصرف .... عملة قانونية لها قوة إبراء مطلقة لوفاء أي مبلغ فيها بكامل قيمتها الاسمية»[3].

كما نصت الفقرة الثانية من المادة السابقة على أنه : «تعتبر المسكوكات النقدية غير الذهبية التي تصدر عن المصرف ..... عملة قانونية في دولة الامارات العربية المتحدة»[4].

مما سبق نستنتج ما يأتي:

1. أنه يوجد على قمة الجهاز المصرفي مؤسسة عامة تتمثل في المصرف المركزي، وتسمى أحياناً «بنك الإصدار» – لأنه يحتكر إصدار النقد- تتولى تنتظيم السياسة النقدية وفقاً للخطة العامة للدولة [5].

2. أن المشرع الإماراتي قيد الجهة المصدرة للنقد بالدولة، وقرر عقوبات لمن يصدر نقوداً بدون إذن من الدولة [6]؛ وذلك حفاظاً على المال، والذي يعتبر من المقاصد

(1) قانون اتحادي رقم (10) في شأن المصرف المركزي والنظام النقدي وتنظيم المهنة المصرفية، المادة رقم (65).

(2) قانون اتحادي رقم (10) في شأن المصرف المركزي والنظام النقدي وتنظيم المهنة المصرفية، المادة رقم (66).

(3) قانون اتحادي رقم (10) في شأن المصرف المركزي والنظام النقدي وتنظيم المهنة المصرفية، المادة رقم (67).

(4) قانون اتحادي رقم (10) في شأن المصرف المركزي والنظام النقدي وتنظيم المهنة المصرفية، المادة رقم (67).

(5) ينظر: آلاء يعقوب النعيمي، شرح قانون المعاملات التجارية الاتحادي: العمليات المصرفية (الشارقة: الآفاق المشرقة ناشرون، 2013م)، ط3، ص 20.

(6) « السجن مدة لا تزيد على عشر سنوات، وبغرامة لا تجاوز مائة ألف درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين». قانون

الضرورية [1].

وقد حذر معالي مبارك راشد المنصوري، محافظ مصرف الإمارات المركزي، من التعامل بالعملات الافتراضية في الوقت الراهن، مؤكداً ارتفاع المخاطر المرتبطة بتداولها، حيث تعتمد على العرض والطلب وليس لها مرجع معروف.

وأكد معاليه، في رد على سؤال لـ«الاتحاد» على هامش مشاركته في قمة مجلس الخدمات المالية الإسلامية بأبوظبي، أن تداولات العملة الافتراضية لا تمر بالقنوات الرسمية؛ ولذلك لا يمكن مراقبتها والتحقق منها، لافتاً إلى وجود معضلات في هذا المجال وتحديات مرتبطة بمكافحة غسل الأموال وتمويل الإرهاب.

ونفى معاليه نفياً قاطعاً أن يكون مصرف الإمارات المركزي قام بترخيص أي من هذه العملات الافتراضية بالدولة [2].

ثالثاً: الجهة المصدرة للبتكوين:

البتكوين نظام نقدي إلكتروني يعتمد في التعاملات المالية على مبدأ الند بالند، مما أسهم في تميز البتكوين بآلية لا مركزية. إذ إن الخادم المركزي أو الخدمة المركزية غير موجودة، ويمكن لأي مستخدم أن يسهم في موارد آلية السلطة [3] .

فعندما يقوم شخص بتحويل مبلغ من البتكوين من محفظته الإلكترونية إلى محفظة شخص آخر، يتم تسجيل هذه العملية كصفقة، وكل صفقة تحمل رقماً متسلسلاً فريداً خاصاً بها، ورقماً متسلسلاً آخر يدل على الصفقة التي سبقتها، فمثلاً لنقل أن أحمد يريد أن يدفع لعمر مبلغ 3 بيتكوينات مقابل سلعة معينة، فما يحدث هو أن يتم تحويل هذا المبلغ من محفظة أحمد إلى محفظة عمر، ويتم تسجيل عملية التحويل هذه كصفقة قيمتها 3 بيتكوينات. وبعد ذلك إذا قام عمر بتحويل 3 بيتكوينات لمحفظة مهند، هنا أيضاً سيتم تسجيل هذه العملية كصفقة، ولكن الصفقة الأخيرة والتي كانت بين عمر ومهند تحمل عنوان الصفقة التي بين عمر وأحمد، فكل صفقة تتم في نظام البيتكوين يتم التحقق من صحتها من خلال تتبع سلسلة الصفقات إلى أول صفقة تمت في نظام البيتكوين على الإطلاق، وبهذه الطريقة

اتحادي رقم (10) في شأن المصرف المركزي والنظام النقدي وتنظيم المهنة المصرفية، المادة رقم (65).

(1) «الضرورية، فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة». إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، الموافقات، (القاهرة:دار ابن عفان،1997م)، ط1،ج:2، ص: 17 - 18.

(2) جريدة الاتحاد، 24 أكتوبر 2017، الإمارات (الموقع الإلكتروني للجريدة).

(3) ينظر: جوشوا بارون وآخرون، تداعيات العملة الافتراضية على الأمن القومي، ص 36.

عدد البيتكوينات في العالم يكون معروفاً ومحدداً [1] .

هذه الصفقات التي تمت منذ بداية البيتكوين إلى اليوم يتم تجميعها في قطع (Blocks)، ويتم إصدار قطعة كل 10 دقائق تقريباً، وكل قطعة كما في الصفقات ، مرتبطة بالقطعة

التي سبقها فسلسلة القطع تحكي قصة كل صفقة تمت على نظام البتكوين منذ بدايته، وتنتج عملية إضافة قطعة جديدة عدداً من عملات البيتكوين الجديدة [2] .

يظهر مما سبق أن مبدأ اللامركزية التي تستند إليه البيتكوين مخالفة للشرع والقانون:

- فمن ناحية الشرع: ذكرنا في بداية البحث أن ضرب الدراهم في التشريع الإسلامي كان موكولاً للحاكم أو من ينوب عنه، أما اليوم أصبحت هذه الولاية تحت البنك المركزي التابع للحكومة، ففي جميع الأحوال يكون أمر الأموال تحت نظر الحكومة المتمثلة في الحاكم؛ لكون المال من مقاصد الشريعة الإسلامية، والحفاظ عليه ضرورة من الضرورات، فلا يكتفى في إصدار المال قبول الناس لهذا المال، وإنما لابد وأن يكون للدولة سلطة في إصداره؛ لتحقيق التوازن العام.
- أما من الناحية القانونية: فقد أوردنا نصوص المشرع الإماراتي عندما تحدثنا عن الجهة المصدرة للنقد في القانون الإماراتي، وتوصلنا إلى أن إصدار النقد محصور بالدولة ويمارسه المصرف المركزي، وقرر المشرع عقوبة لمن يخالف المادة (65) من قانون المصرف المركزي والنظام النقدي وتنظيم المهنة، تمثلت في السجن والغرامة.

لذا لا يجوز لأحد أن يصدر نقوداً دون إذن من الدولة، وإن أصدر شخص نقوداً كما في المسألة التي بين أيدينا فلا يجوز استخدامها للبيع والشراء، للأسباب الآتية:

1. لأن الجهة المصدرة لهذه النقود غير مشروعة فقهاً وقانوناً – القانون الإماراتي-.
2. لأنه يولد خللاً في أركان العقد – أي في المعقود عليه المتمثل في النقد-.

لكن حرمة الشراء بالعملة الافتراضية ليس على سبيل الإطلاق، بل وجدنا من خلال دراسة هذا الموضوع أنها مقيدة بضابط اعتبار المآل [3].

(1) ينظر: البراء العربي، العملة الرقمية (Bitcoin)، مجلة القافلة، 2014، المجلد 63، العدد2، شركة أرامكو، ص 38

(2) ينظر: البراء العربي، العملة الرقمية (Bitcoin)، ص 38.

(3) اعتبار المآل: أي أن المجتهد، حين يجتهد ويحكم ويفتي، عليه أن يقدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه

ومفاد هذا الضابط أن يقوم الإمام بالنظر إلى مآل الأمر فإذا رأى أن الإنتقال من الأوراق النقدية إلى العملات الافتراضية فيه مصلحة للرعية، فعليه بإجازة التعامل بها، ولكن بعد وضع قوانين تجعلها تحت نظر الدولة؛ حمايةً لأموال الدولة والرعية. يقول صاحب كتاب الموافقات: « النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى المفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية» [1].

فيمكن للحاكم بعد دراسة مدى حاجة الرعية إلى الانتقال من الأوراق النقدية إلى العملات الافتراضية، أن يراعي ما يأتي:

1. وضع أساس جديد للعملة الافتراضية، أي أن يتم تعيين موظفين مختصين بالتنقيب عن العملة الافتراضية، ويتم غلق الباب أمام الآخرين؛ حتى نصحح مسألة الجهة المصدرة للعملة الافتراضية.
2. وضع قانون يحمي العملاء الذي يبيعون أو يشترون هذه العملة؛ لأنه تجد الناس اليوم تتعامل بالنقود الورقية وهي مطمئنة؛ لأنها تعلم أن هناك قانون يحمي ظهورهم –مثل قانون المصرف المركزي-.
3. وضع طرف ثالث – هيئة مختصة بهذا المجال- للمعاملات التي تتم بهذه العملات الافتراضية؛ لأنه في عملية البيع والشراء، لا يعرف البائع المشتري، ولا المشتري البائع، ولكن بوضع جهة مختصة يتم كشف هوية البائع والمشتري.

قد يقول قائل ما الفائدة من العملة الافتراضية بعد أن وضع طرف ثالث في المعاملة؛ لأن الغاية من هذه العملة تسهيل المعاملات الإلكترونية، وتخفيض التكلفة؟

وإفتائه، وأن يقدر عواقب حكمه وفتواه، وألا يعتبر أن مهمته تنحصر في «إعطاء الحكم الشرعي». بل مهمته أن يحكم في الفعل وهو يستحضر مآله أو مآلاته، وأن يصدر الحكم وهو ناظر إلى أثره أو آثاره. فإذا لم يفعل، فهو إما قاصر عن درجة الاجتهاد، أو مقصر فيها. ، أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1992م)، ط2، ص: 353.

(1) الشاطبي، الموافقات، ج5، ص 178.

نقول بأن عواقب الالتجاء إلى هذه العملة عظيمة، وللحد من الأضرار الناجمة عنها وضع طرف ثالث. ولكن تبقى هذه المسألة مسألة خلافية في قيد الدراسة من جميع الجهات، سواء الجهات الشرعية، أو القانونية، أو الأمنية، أو الجهات المختصة بالاقتصاد.

الخاتمة:

أولاً: النتائج: توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

3. يرى الفقه الإسلامي أنه لا يجوز الشراء بالعملة الافتراضية، لأن الجهة المصدرة لها غير مشروعة، حيث إن الجهة المشروعة في الفقه هي الدولة المتمثلة في الحاكم أو من ينوب عندها كالمصرف المركزي اليوم.

4. يرى المشرع الإماراتي أنه لا يجوز الشراء بالعملة الافتراضية، لأنه الجهة المصدرة لها غير مشروعة،حيث إن الجهة المشروعة من وجه نظر المشرع هو المصرف المركزي.

ثانياً: التوصيات: أوصي بما يلي:

1. أوصي بالبحث عن مسألة الشراء بالعملة الافتراضية في القوانين العربية والأجنبية، ثم إجراء المقارنة بين نتائج البحثين.

2. أوصي بعرض المسألة على المجامع الفقهية، ودراستها، وتمحيصها، والخروج بحكم لها وللعملات الافتراضية الأخرى.

وبما أن هذه المسألة نازلة من نوازل العصر، فهي واقعة في ساحة الرأي، فرأيي قد يكون صواباً وهذا بفضل الله، وقد يكون خطأ، فإن كان كذلك فنسأل الله العفو.

يقول صاحب كتاب إعلام الموقعين عن رب العالمين: « وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله، ولا يجهل قدره،....، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسموات؟ فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يعد له عدته، وأن يتأهب له ....، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه، ولا يكون في صدره حرج من قول الحق والصدع به؛ فإن الله ناصره وهاديه»[(1)].

هذا وبالله التوفيق، وصلى الله وسلم على النبي المختار وعليه آله وصحبه وسلم.

---

(1) محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م)، ط1، ج1، ص: 9.

قامة المصادر والمراجع:

إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي. الموافقات. القاهرة:، دار ابن عفان،1997م.

أحمد الريسوني. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1992م.

أحمد محمد عصام الدين. عملة البتكوين BITCOIN. مجلة المصرفي،2014م، العدد: 73، السودان.

آلاء يعقوب النعيمي. شرح قانون المعاملات التجارية الاتحادي: العمليات المصرفية. الشارقة: الآفاق المشرقة ناشرون، 2013م.

بارون، جوشوا، وآخرون. تداعيات العملة الافتراضية على الأمن القومي. كاليفورنيا: مؤسسة RAND، 2015م.

البراء العربي. العملة الرقمية (Bitcoin). مجلة القافلة، 2014، المجلد 63، العدد2، شركة أرامكو.

جريدة الاتحاد، 24 أكتوبر 2017، الإمارات (الموقع الإلكتروني للجريدة).

سعيد الحلاق، ومحمد العجلوني. النقود والبنوك والمصارف المركزية . عمان: دار البازورى للنشر والتوزيع، 2010م).

عثمان بن علي بن محجن البارعي. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق.بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، 1313 هجري.

عدنان سرحان. أحكام البيع في قانون المعاملات المدنية الإماراتي.عمان: الآفاق المشرقة ناشرون، 2010م.

علي الشيذاني. تقنية Blockchain. دورة تدريبية على منصة إدلال، 2017م.

غسان فاروق غندور. طرائق السداد الإلكترونية وأهميتها في تسوية المدفوعات بين الأطراف المتبادلة. مجلة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، 2012م، العدد: 1، سوريا.

قانون اتحادي رقم (10) في شأن المصرف المركزي والنظام النقدي وتنظيم المهنة المصرفية. نشر في العدد (82) من الجريدة الرسمية عام 1980.

قانون اتحادي رقم (5) في شأن المعاملات المدنية. نشر في العدد (158) من الجريدة الرسمية عام 1987.

قانون اتحادي رقم (1) في شأن المعاملات والتجارة الإلكترونية. نشر في العدد (442) من الجريدة الرسمية عام 2006.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء. حكم الأوراق النقدية. مجلة البحوث الإسلامية، 1395ه، العدد:1، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض.

محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين. رد المحتار على الدر المختار .بيروت: دار الفكر، 1992م.

محمد بن أبي بكر بن أيوب الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م.

محمد بن أحمد الخطيب الشربيني. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م.

محمد بن أحمد السرخسي. المبسوط. بيروت: دار المعرفة، 1993م.

محمد بن أحمد الفتوحي، منتهى الإرادات، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. [بلد النشر: بدون]: مؤسسة الرسالة، 1999م.

محمد بن مكرم بن على. لسان العرب. بيروت: دار صادر، [سنة النشر: بدون].

محمد سليمان الأشقر، بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة.عمان: دار النفائس، 1998م.

محيي الدين حامد. عملة بتكوين الإلكترونية. مجلة المال والاقتصاد، 2014م، العدد:76، بنك فيصل الإسلامي السوداني.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الأزمة الاقتصادية العالمية المعاصرة من منظور إسلامي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، 2012م.

منصور بن يونس البهوتى، شرح منتهى الإرادات.[بلد النشر: بدون]: عالم الكتب، 1993م.

منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتى. كشاف القناع عن متن الإقناع. بيروت: دار الكتب العلمية، [سنة النشر: بدون].

موسى بن أحمد الحجاوي. الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي . بيروت :دار المعرفة،[تاريخ النشر: بدون].

هايل عبد الحفيظ يوسف داود. تغير القيمة الشرائية للنقود الورقية. القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1999م.

وهبة الزحيلي. الفقه الإسلامي وأدلته. دمشق: دار الفكر، [سنة النشر: بدون].

يحيى بن شرف النووي. المجموع شرح المهذب. دمشق:دار الفكر، [سنة النشر: بدون].

يحيى بن شرف النووي. روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، 1991م.

Pradipta Kuwmar Sahoo.Bitcoin as a digital money: its growth and future sustainability. Theoretical and Applied Economics, 2017, volume XXIV, No 4.

Purchasing with Bitcoin according to the Issuer from the Perspective of Islamic Law and the UAE Civil Transaction Law

Sadiya Hussein Osman

College of Shari'a and Islamic Studies - University of Sharjah

Sharjah - U.A.E.

Abstract:

Technology today is pervading all fields, especially in the field of financial transactions, that's why it is necessary for all sciences, particularly the sciences of Shari'a and law, to look into the new things that are related to technology, such as Bitcoin. This study entitled: 'Purchasing with Bitcoin according to the Issuer from the Perspective of Islamic Law and the UAE Civil Transaction Law'. The researcher presented the jurisprudential and the legal opinion that are related to issue of Purchasing with Bitcoin according to the issuer. The study comprises two sections, the first one talked about the meaning of Bitcoin, and how to get it… etc. The second section drew on the jurisprudential and the legal opinion that are related to issue of Purchasing with Bitcoin according to the issuer. The study adopted the comparative inductive method. The conclusion included the most important results: (1) Islamic jurisprudence believes that it is not permissible to buy with Bitcoin, because the issuer is not legitimate; (2) The UAE Civil Transaction Law also states that it is not permissible to buy with Bitcoin, because the issuer is not legitimate.

Keywords: Transactions, Currency, Bitcoin.

الإعلال بسلوك الجادّة وقرائن انتفاء الإعلال به في كتاب نتائج الأفكار لابن حجر

عبدالله محمد جربكو

عوّاد الخلف

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة

الشارقة - الإمارات العربية المتحدة

تاريخ الاستلام: 21-01-2018 **تاريخ القبول: 17-05-2018**

ملخص البحث:

من القرائن التي يستشهد بها المحدّثون في إعلال حديث الرّاوي ووقوعه في الوهم والخطأ: سلوك الجادّة، فهذا البحث يحاول جمع تطبيقات استعمال هذه القرينة ودراستها من خلال كتاب نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار لابن حجر، وقد عثر البحث على خمسة أحاديث من هذا القبيل، ثلاثة منها أعلّ ابنُ حجر الحديثَ بها، وحديثان أُعِلّ الحديث به أوّلًا ثمّ رجع عنه.

وقد تناول البحث الدراسةَ من الناحيتين النظرية والتطبيقية، فخصّ مبحثًا للدراسة النظرية عن سلوك الجادّة وما يتعلّق به من خلال كتاب نتائج الأفكار من حيث التعريف، والألفاظ، وشروط الإعلال به وقرائن انتفاء الإعلال به، ثم أتبعه بمبحثين تطبيقيين، الأوّل منهما تناول فيه البحث دراسة الأحاديث المعلّة بسلوك الجادّة، والثاني منهما الأحاديث التي انتفى إعلالها بسلوك الجادّة.

ومما خلص إليه البحث أنّه إذا تعارضت قرينة سلوك الجادّة المؤدّية إلى الحكم بخطأ أحد الحديثين، مع قرينة أخرى قويّة والّتي مؤدّاها إمكان الجمع بين الروايتين، فترّجح تلك القرينة على قرينة سلوك الجادّة.

الكلمات الدالة: الإعلال، قرائن، سلوك، الجادّة، نتائج الأفكار، ابن حجر.

الافتتاحية:

إنَّ الحمدَ لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله مِن شرور أنفُسِنا ومِن سيئات أعمالنا، مَن يهده الله فلا مُضِلَّ له، ومن يُضْلِلْ فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريكَ له، وأشهد أنَّ محمداً عبدُه ورسولُه.

أمّا بعد، فإنّ علم علل الحديث من مظاهر حفظ الله للسنّة النبوية، إذ سخّر الله سبحانه لذلك المحدّثين النقّاد الجهابذة الّذين ميّزوا صحيح حديث رسول الله ﷺ من سقيمه، وانتقدوه انتقاد الصَّيْرَفي الحاذق للنقد البَهْرَج من الخالص، وسلكوا في سبيل ذلك مختلف الأساليب، ومن تلك الطرق ما يُسمّى عندهم بالتعليل بسلوك الجادّة، وجاء هذا البحث للكشف عن منهج خاتمة الحفّاظ وهو الحافظ ابن حجر في الإعلال بسلوك الجادة من عدمه، وسمّيناه: الإعلال بسلوك الجادّة وقرائن انتفاء الإعلال به في كتاب نتائج الأفكار لابن حجر.

أسباب اختيار الموضوع: من أهمّ ما دفعنا إلى الكتابة في هذا الموضوع: (1) إبراز منهج الحافظ ابن حجر في التعليل بسلوك الجادّة. (2) عدم وجود كتابة مستقلّة في الكشف عن منهج ابن حجر في ذلك. (3) تعلّقه بكتابٍ هامّ من كتب ابن حجر، وقد أملاه من حفظه، فالتركيز عليه إبراز لشخصية ابن حجر الحديثيّة.

مشكلة البحث: إنّ سلوك الجادّة من قرائن إعلال الحديث، وقد أعلّ ابن حجر في كتابه نتائج الأفكار بهذه القرينة، فجاء هذا البحث لدراسة تلك الأحاديث، وبيان منهج ابن حجر في إعلال الأحاديث بسلوك الجادّة.

الدّراسات السابقة: نتكلّم فيها من جانبين: الأوّل: التعليل بسلوك الجادّة عند ابن حجر في كتابه نتائج الأفكار، فإنّنا لم نجد -فيما وقفنا عليه- من أولاه بالبحث والدّراسة، وهذا ما يضيفه بحثنا على مَن كتب في هذا الموضوع. الثاني: التعليل بسلوك الجادّة عامّة، وهذا ما كتب فيه أربعة بحوث مستقلّة -حسب تتبعنا-، نذكرها فيما يأتي مع ذكر نقاط الالتقاء والافتراق بين تلك البحوث وبحثنا هذا.

1. بحث محكّم بعنوان: «سلوك الجادة وأثره في إعلال الحديث»، للدكتور خالد الدّريس[1]، وقد أحسن الباحث في تأصيل المسألة، وجمع أقوال العلماء فيها، ولمّ شعث الموضوع، مع ذكر أمثلة تطبيقية من العلماء المتقدّمين والمتأخّرين، ووضع ضوابط للترجيح بمخالفة الجادة، وأرى أنّ هذا البحث أكثر عمقًا من غيره.

2. بحث محكّم بعنوان: «سلوك الجادّة وأثره في علل الحديث»، للدكتور ياسر

(1) نشر في مجلة جامعة الملك السعود، المجلد 17، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (2)، 1425هـ/2004م.

الشمالي[1]، وهذا البحث أيضًا حاول جمع شتات الموضوع، وركّز على بعض الجوانب الّتي لم يذكرها الدريس في بحثه، وهذان البحثان نشرا في سنة واحدة.

3. بحث محكّم بعنوان: «نقد الرّوايات بسلوك الجادّة»، للدكتور سامي بن مساعد الرفاعي الجهني[2]، وقد قسّم بحثه إلى نظري وتطبيقي، أمّا في الجانب النظري فليس بذاك العمق، يغلب عليه النقل، وأمّا في الجانب التطبيقي فإنّه أورد سبعة عشر حديثًا، ودراسته في الجانب التطبيقي أعمق من الجانب النظري.

4. بحث بعنوان: «الإعلال بسلوك الجادة في كتاب الكامل لابن عدي الجُرجاني»، للدكتور سعيد الرّقيب[3]، وهذا البحث اقتصر على الجانب التطبيقي، فدرس ثلاثة عشر حديثًا من الكامل لابن عديّ.

ويلتقي بحثنا مع هذه البحوث في الجانب النظري في سلوك الجادّة، إلّا أنّه يفترق معها في اختصاصه بابن حجر، فبحثنا يركّز في الجانب النظري في التعليل بسلوك الجادّة عند ابن حجر، وفي الجانب التطبيقي يدرس الأحاديث التي أعلّها بسلوك الجادّة في كتابه نتائج الأفكار، وهذا ممّا لم يدرس في البحوث السابقة.

خطة البحث: اقتضت طبيعة البحث أن نقسّمه إلى افتتاحية، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

أمّا الافتتاحية ففيها أسباب اختيار الموضوع، والدراسات السابقة، ومشكلة البحث، وخطته، ومنهجه.

وأمّا التمهيد: ففيه نبذة عن كتاب نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار لابن حجر.

أمّا المبحث الأوّل: سلوك الجادّة تعريفه، ألفاظه، شروط الإعلال به وموانعه، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأوّل: تعريف سلوك الجادّة، والألفاظ المستعملة فيه عند ابن حجر

المطلب الثاني: الجوادّ المعلّ بسلوكها عند ابن حجر في نتائج الأفكار

المطلب الثالث: شروط الإعلال بسلوك الجادّة عند ابن حجر

المطلب الرابع: قرائن انتفاء الإعلال بسلوك الجادّة عند ابن حجر

(1) نشر في مجلّة المنارة، المجلد 10، العدد 1، 2004م.

(2) نشر في مجلّة القراءة والمعرفة بمصر، العدد 82، 2008م.

(3) وهو منشور على الشبكة، ولم أهتد إلى كونه محكّما أم لا.

المطلب الخامس: أثر سلوك الجادّة في الحكم على الحديث عند ابن حجر

وأمّا المبحث الثاني: الأحاديث المعلّة بسلوك الجادّة في نتائج الأفكار، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: سلوك الجادّة في حديث معاذ بن جبل ﵁

المطلب الثاني: سلوك الجادّة في حديث صفوان

المطلب الثالث: سلوك الجادّة في حديث أبي هريرة ﵁

المبحث الثالث: الأحاديث التي انتفى إعلالها بسلوك الجادّة في نتائج الأفكار، وفيه مطلبان:

المطلب الأوّل: حديث أبي مسعود الأنصاري وأبي هريرة ﵄ في الصلاة على النبي ﷺ

المطلب الثاني: حديث شداد بن أوس وبُرَيدة بن الحُصَيْب ﵄ في سيّد الاستغفار

ثمّ الخاتمة: وفيها أهمّ نتائج البحث. وأخيرًا الفهارس: وفيها فهرس المصادر والمراجع.

منهج البحث: اتّبعنا في بحثنا هذا المنهجَ الآتي:

1. المنهج الاستقرائي في جمع الأحاديث الّتي أعلّها ابن حجر من خلال كتابه نتائج الأفكار.
2. المنهج التحليلي في دراسة الأحاديث الّتي أعلّها ابن حجر بسلوك الجادّة.
3. حاولنا استنباط القواعد والمناهج التي اتّبعها ابن حجر في تعليله بسلوك الجادّة.
4. في الجانب التطبيقي اكتفينا بالأحاديث الّتي نصّ عليها ابن حجر بسلوك الجادّة أو مال إلى كونها من سلوك الجادّة وإن لم يجزم.
5. في دراسة الأحاديث أتينا بنصّ ابن حجر أوَّلا، ثمّ لخّصنا كلامه ليكون أكثر وضوحًا للقارئ.
6. خرّجنا الحديث بالتفصيل تحت عنوانين: تخريج الرواية المروية على الصواب، وتخريج الرّواية المسلوكة فيها الجادّة.
7. ختمنا التخريج بدراسة عن الحديث، وركّزنا فيها على ما يدور حول سلوك الجادّة.

هذا، واللهَ نسأل أن يوفّقنا لما فيه رضاه، ونستغفر الله مما صدر منّا من خطأ أو سهوٍ أو زلّة، وصلى الله وسلّم على نبيّنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

التمهيد: نبذة عن كتاب نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار لابن حجر

لا يخفى على كلّ قارئ في كتب ابن حجر ظهور شخصيّته الحديثيّة النقديّة، وبرزت شخصيّته في كتابه نتائج الأفكار أكثر وأكثر لا سيّما وقد أملاه من حفظه. خرّج في هذا الكتاب أحاديث كتاب الأذكار للإمام النووي، فقال في المجلس الأوّل من مجالسه: «أمّا بعد، فقد عزمت على تخريج الأحاديث المذكورة في كتاب الأذكار تيمُّنا به وبمصنّفه، يا حبّذا واضعًا وموضوعًا، مبيِّنا حال الحديث صحيحًا أو حسنًا أو واهيًا وموضوعًا»[1].

والكتاب ليس من تصنيفه بقلمه، بل أملاه على تلامذته من حفظه، وهذا يدلّ على طول باعه وقوّة حفظه، فهو بحقّ خاتمة الحفّاظ، فيُسند الحديث بسنده هو إلى رسول الله ﷺ، ويعتني بذكر الطرّق العالية، ومدار الحديث، واختلاف ألفاظ الرّواة، وهذا إن دلّ على شيء فيدلّ على رسوخ هذا الإمام في هذا الشأن.

وقد شرع ابن حجر في عقد مجالس الإملاء من سنة ثمان وثمان مئة إلى أن توفيّ رحمه الله، وقد أملى في هذه السنوات أحاديث كثيرة، وخرّج أحاديث كتبٍ كثيرة، منها تخريج الأذكار كما سيأتي، وكان يعقد مجلس الإملاء باكورة يوم الثلاثاء من كلّ أسبوع[2]، يصف تلميذه السخاوي طبيعة مجالس شيخه، فقال: «فجملة ما أملى -رحمه الله- ألف مجلس ومائة وخمسون مجلسًا[3]، تزيد قليلًا أو تنقص قليلًا ... وقد بلغت عدَّة مجلدات الأمالي كلِّها في بعض النُّسخ عشر مجلدات يُمليها رضي الله عنه مِنْ حفظه مهذَّبة محرَّرة مُتقنة كثيرة الفوائد الحديثية، ويتحرَّى فيها العُلُوَّ، مُستفتحًا مجلسَه بقراءة سورة الأعلى، والصلاة على رسول الله ﷺ، والدُّعاء له وللحاضرين والأئمة الماضين.

قلت: وقد سُئل عن الحكمة في خصوص سورة الأعلى دُون غيرها، فقال: قد تبعتُ في ذلك شيخنا العراقي، وفيها من المناسبة قوله: (سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى)، وقوله: (فَذَكِّرْ)، وقوله: (صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى)»[4]. وأمّا مجالس أمالي الأذكار، فنذكر فيما يأتي نبذة عنها:

---

(1) ابن حجر، نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار، ج1/ص15، تحقيق: حمدي السلفي، دار ابن كثير بدمشق، 2008م.

(2) نصّ على ذلك تلميذ ابن حجر ومن كتب أماليه: محمد بن محمد بن محمد الكركي. ينظر: ج1/ص76، وج1/ص191.

(3) ومجالس إملاء الأذكار ضمن هذه المجالس.

(4) السخاوي، الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، ج2/ص584. تحقيق: إبراهيم باجس، دار ابن حزم ببيروت.

أوّلاً: اسم الكتاب

طبع الكتاب باسم (نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار) بتحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، وهذا الاسم جاء على بعض النسخ الخطية للكتاب، ولم نعثر -فيما بحثت- على هذا الاسم في كتب ابن حجر، ولا عند من تحدّث عن ابن حجر وترجم له كتلميذه السخاوي وغيره، بل يسمّونه بأمالي الأذكار، أو تخريج الأذكار، والله أعلم.

ثانيًا: عدد مجالس إملاء الأذكار

استمرّ ابن حجر في إملاء أحاديث الأذكار 15 سنة، وقد بلغ عدد مجالسه في إملاء الأذكار في هذه المدة ستّ مئة وستّين (660) مجلسًا[1]. ولابدّ من التنبيه على أنّه لم يطبع من الكتاب إلّا 516 مجلسًا.

ثالثًا: زمان انعقاد مجالس أمالي الأذكار

شرع ابن حجر في أمالي الأذكار يوم الثلاثاء سابع صفر سنة سبع وثلاثين وثمانمائة (837)، واستمر فيه إلى يوم الثلاثاء خامس عشر ذي القعدة سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة، وكان قد ابتدأ به الوَعْكُ قبلُ بيسير، فانقطع لأجله، واستمر حتَّى مات. ولم يكمل ابن حجر تخريج الأذكار، فوافته المنيّة، وباشر بعده تلميذه السخاوي بإكماله ولم يكمله أيضًا، وسمّاه: (القول البارّ)[2].

رابعًا: مكان انعقاد مجلس أمالي الأذكار

كانت تعقد مجالس الإملاء في المدرسة البِيْبَرْسِيَّة، إلّا بعضها، -وهو مائة وأربعة عشر مجلسًا-، فقد انعقدت في دار الحديث الكامليّة، وكان ابتداؤها يوم الثلاثاء رابع جمادى الآخرة سنة تسع وأربعين وثمانمائة، وانتهاؤها يوم الثلاثاء ثاني ربيع الثاني سنة اثنتين وخمسين[3].

خامسًا: المستملون في مجالس أمالي الأذكار

وكان المستملي غالبًا هو تلميذه الشيخ زين الدين رضوان بن محمد العُقْبي (ت852)، قال السخاوي: «ربما يغيبُ أحيانًا، فيستملي عِوَضَه العلَّامة ابن خضر، إلَّا أنَّ المجلس الذي كان إملاؤه في خامس شعبان سنة خمس وأربعين قرأت بخط الشهاب ابن تمريّة

(1) ينظر: السخاوي، الجواهر والدرر، ج2/ص583.

(2) ينظر: المصدر السابق، والضوء اللامع، ج8/ص16. وينظر: مقدّمة تحقيق النتائج، ص11.

(3) السخاوي، الجواهر والدرر، ج2/ص584.

أنَّـه كان باسـتملاء إبراهيـم البقاعـي، والله أعلـم، والأصـحُّ المجالـس الأخيـرة -وهـي اثنـا عشـر مجلسًـا- كانـت باسـتملاء الإمـام المحدِّث شـمس الديـن ابـن قمـر، لكـون كلٍّ واحـدٍ مِنَ المذكوريـن أولًا كان قـد توفّـي، وسـعى غيـره فـي ذلـك فمـا أُجيـب»[1].

هذه نبذة عن نتائج الأفكار، قصدنا فيها إلقاء الضوء على هذا الكتاب المبارك، والله الموفق.

المبحث الأوّل: سلوك الجادّة تعريفه، ألفاظه، شروط الإعلال به وموانعه

نركـز فـي هـذا المبحـث علـى ذكـر أهـمّ المسـائل المتعلقـة بالإعـلال بسـلوك الجـادة، كمـا نركّـز علـى معالـم منهـج ابـن حجـر فـي التعليـل بسـلوك الجـادّة مـن خـلال أقوالـه المتناثـرة فـي ذلـك، ومـن تطبيقاتـه فـي كتابـه نتائـج الأفـكار.

المطلب الأوّل: تعريف سلوك الجادّة، والألفاظ المستعملة فيه

أوّلاً: سلوك الجادّة في اللغة والاصطلاح

سـلوك: مـن أصـل سـلك، وهـو يـدلّ علـى نفـوذ الشـيء فـي الشـيء، فيقـال: سـلكت الطريـق أسـلُكه سُـلوكًا أي ذهبـت فيـه[2]. والجـادّة: بالتشـديد: الطريـق، وجمعهـا جَـوادّ بتشـديد الـدال، سُـمِّي بذلـك لأنّـه يُسـلك ويُجَـدّ[3]. وقـال الجوهـري: «معظـم الطريـق»، وقـال أبـو زيـد: «وسـط الطريـق»، وقـال ابـن فـارس: «جـادّة الطريـق سـواؤه»[4].

وممّـا يسـتعمل أيضًـا المَحَجَّـة، ومعنـاه فـي اللغـة: الطريـق الواضـح البَيِّـن[5]. وعلـى هـذا فسلوك الجـادَّة أو المحجّـة فـي اللغـة يعنـي السير علـى الطريـق المسلوك المشـهور الواضـح[6].

وأمّـا سـلوك الجـادّة فـي الاصطـلاح فقـد عـرّف بتعريفـات متقاربـة، أرى أنّ أدقّهـا تعريـف خالـد الدّريـس، وهـو: «روايـة الـرّاوي لحديـثٍ بإسـناد مشـهور سـهل مخالفًـا فيـه مـن هـو مثلـه أو أقـوى منـه صفـة أو عـددًا»[7].

---

(1) السخاوي، الجواهر والدرر، ج2/ص584.

(2) الخليل، العين، ج5/ص311، وابن فارس، مقاييس اللغة (سلك)، والرازي، مختار الصحاح، (سلك).

(3) الأزهري، تهذيب اللغة 10/ص247، وابن فارس، مقاييس اللغة (جدد)، والرازي، مختار الصحاح (جد).

(4) الجوهري، الصحاح (جدد)، والأزهري، تهذيب اللغة، ج10/ص260، وابن فارس، مقاييس اللغة (جدد).

(5) ابن السكيت، الألفاظ، ص344، تحقيق: فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى1998م.

(6) اكتفيت في التعريف اللغوي بهذه الألفاظ لورودها في نتائج الأفكار.

(7) الدريس، سلوك الجادة وأثره في إعلال الحديث 4. وينظر للمزيد: تعريف ياسر الشمالي في سلوك الجادة وأثره في علل الحديث، ص280، وتعريف سامي الجهني في نقد الروايات بسلوك الجادة، ص143.

ثانيًا: الألفاظ المستعملة لسلوك الجادة في نتائج الأفكار

أعلّ المحدّثون أحاديث كثيرة بسلوك الجادّة، وعبّروا عنه بتعابير مختلفة وألفاظ شتّى، فقد عثرنا على أكثر من عشرة ألفاظ في ذلك، ونقتصر هنا على ما جرى على لسان ابن حجر وقلمه في ذلك ثم نذكر ألفاظًا أخرى ممّا عثرنا عليها.

أمّا ابن حجر فاستعمل غالبًا عبارة: (سلك الجادّة)، وقد أكثر من استعمال هذه العبارة في مختلف كتبه[1].

ونرى أنّ انتشار مصطلح (سلوك الجادّة) وصفًا لهذه القرينة، كان بسبب إكثار ابن حجر من استعماله له، فهو وإن كان مسبوقًا باستعمال هذا اللفظ من ابن سيّد الناس عند نقله لكلام أبي طاهر المقدسي[2]، إلّا أنّ إكثاره من استعمال هذه التسمية جعله علَمًا على هذه القرينة، والله أعلم.

وأمّا بعد ابن حجر فاستعمله تلميذاه البقاعي، والسخاوي[3]، وغيرهما من المتأخرين، وأمّا في عصرنا الحاضر فقلّما تجد من يعبّر عن هذه القرينة بغير سلوك الجادّة.

وقد استعمل ابن حجر في كتبه الأخرى ألفاظًا أخرى قريبة بسلوك الجادّة، منها: «جرى على الجادّة»، وعبارة: «مشى على الجادة»، كما أنّه استعمل «تبع العادة وسلك الجادّة»[4] أيضًا، وكلّها مترادفة.

هذه هي الألفاظ التي رأيت ابن حجر يستعملها في سلوك الجادّة، ولم يقع في نتائج الأفكار إلّا الأوّل نعني «سلك الجادّة»، وقد نقل مرّة عن علي بن المديني عبارة «سلك المَحَجَّة»[5]، والله أعلم.

وأمّا الألفاظ الأخرى في سلوك الجادّة فعلى النحو الآتي:

1. كان أهون عليه، استعمله ابن عيينة، فعن الحميدي: «قال سفيان: لما قدم منكدر

---

(1) في كتابه فتح الباري، ج1/ص353، ج3/ص270، وغيرها، ونتائج الأفكار، ج1/ص99، ج4/ص11، والتلخيص الحبير، ج2/ص761، والنكت، ج2/ص661، ج2/ص714، والإصابة، ج3/ص378، ج6/ص428.

(2) في النفح الشذي في شرح جامع الترمذي، ج1/ص310، دار العاصمة بالرياض، الطبعة الأولى، 1409هـ.

(3) البقاعي، النكت الوفية ج1/ص508، والسخاوي، فتح المغيث، ج2/ص145.

(4) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج10/ص146، والنكت، ج2/ص610، البقاعي، النكت الوفية، ج1/ص426.

(5) نقله عنه ابن حجر في نتائج الأفكار، ج2/ص208. ووقع في المطبوع: «سلك الحجّة»، وهو خطأ، والصواب ما أثبته من نسخة خطية للكتاب، وهي النسخة المحمودية المحفوظة بالمكتبة المحمودية بالمدينة المنورة، برقم 117: ص136و.

بن محمد بن المنكدر قلت: لأنظرنّ حفظَه، فأتيته فقلت: كيف تحفظ حديثَ أبيك؟ قال: رأيت أبا بكر واقفًا على قزح؟ قال: حدثني أبي عن جابر. فقلت: هذا كان أهون عليه»[1].

2. أخذ طريق المجرّة، استعمله الشافعي، وابن خزيمة، والحاكم النيسابوري[2]. قال الحاكم في حديث: «لهذا الحديث علّة صحيحة، والمنذر بن عبدالله أخذ طريق المجرَّة فيه». ونقل السيوطي كلام الحاكم بلفظ: «أخذ فيه المنذر طريقَ الجادّة»[3]. والمجرّة: هي البياض المعترض في السماء[4].

3. اتّبع المجرّة، استعمله الشافعي، قال يونس بن عبد الأعلى: «قال لي الشافعي في هذا الحديث: اتبع سفيان بن عيينة في قوله: الزهري، عن عروة، عن عبدالرحمن المجرَّةَ، يريد لزم الطريق»[5].

4. سلك المَحَجَّة، استعمله علي بن المديني[6].

5. لزم الطريق، استعمله أبو حاتم الرّازي في مواضع عدّة، منها قوله: «كنت معجبًا بهذا الحديث، وكنت أرى أنه غريب، حتى رأيت: سهيل، عن أبي إسحاق، عن المسيب، عن عمرو بن أوس، عن عنبسة، عن أم حبيبة، عن النبي ﷺ؛ فعلمت أنَّ ذاك لزم الطريق»[7].

6. كان أسهل عليه، استعمله أبو حاتم الرّازي، وابن عديّ، أمّا ابن عديّ فقد استعمله في مواضع كثيرة من كتابه، فيقول: «وكان هذا الطريق أسهل عليه»، وأمّا أبو حاتم الرازي، فقال في حديث مثلاً: «هذا بيِّن عوار حديث عطاء، وهذا أشبه؛ لو كان عن ابن عمر، كان أسهل عليه حفظًا من أبي الصديق»[8].

---

(1) الفسوي، المعرفة والتاريخ، ج2/ص701، تحقيق: أكرم العمري، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية1401هـ/1981م.

(2) ينظر: الخطابي، أعلام الحديث، ج1/ص301، والحاكم، معرفة علوم الحديث 391.

(3) الحاكم، معرفة علوم الحديث 391، والسيوطي، تدريب الراوي، ج3/ص381.

(4) الزبيدي، تاج العروس، (جرر).

(5) البيهقي، معرفة السنن والآثار، ج3/ص434، والسنن الكبير، ج2/ص463.

(6) نقله عنه ابن حجر في نتائج الأفكار، ج2/ص208.

(7) ابن أبي حاتم، العلل، ج2/ص166. تحقيق: فريق من الباحثين، مكتبة الملك فهد بالرياض، الطبعة الأولى1427هـ/2006م.

(8) ابن عدي، الكامل، ج1/ص331، ابن أبي حاتم، العلل، ج3/ص374.

وبمعناه: كان أهون عليه، واستعمله ابن عيينة، كما سبق.

7. سلك الطريق السهل، استعمله الدارقطني[1].

8. سلك المحجّة السَّهْلَة، استعمله الدارقطني، والخطيب البغدادي[2].

9. سلك السُّهُولة، استعمله الخطيب البغدادي، فقال في ترجمة الطِّرازي: «رأيت له أحاديث جماعة سلك فيه السُّهولة، واتّبع في روايتها المَجَرَّة، وكان يحدّث كثيرًا من حفظه»[3].

10. جرى على العادة المستمرة، استعمله الخطيب، فقال: «فلعلّ الصفّار سها وجرى على العادة المستمرة في ثابت عن أنس»[4].

11. تبع العادة، استعمله ابن حجر[5].

هذه بعض الألفاظ الصريحة في سلوك الجادّة، وهناك تعبيرات استعملت في تصحيح مخالفة الجادّة، وهي تدلّ من جهة أخرى إلى الإعلال بسلوك الجادّة، منها:

1. من أين يقع له هذا؟ استعمله أحمد، قال عبدالله بن أحمد: «سألت أبي عن حديث هشيم، عن حصين، عن عمرو بن مرة، عن علقمة بن وائل، عن أبيه، عن النبي ﷺ في الرفع. قال رواه شعبة، عن عمرو بن مرة، عن أبي البختري، عن عبدالرحمن اليحصبي، عن وائل، عن النبي ﷺ. خالف حصين شعبة، فقال: شعبة أثبت في عمرو بن مرة من حصين، القول قول شعبة، من أين يقع شعبة على أبي البختري عن عبدالرحمن اليحصبي، عن وائل». قال ابن رجب في تفسير كلام أحمد: «يشير إلى أنّ هذا إسناد غريب لا يحفظه إلا حافظ، بخلاف علقمة بن وائل، عن أبيه، فإنه طريق مشهور»[6].

2. من أين جاء بهذا الإسناد؟ استعمله عبد الرحمن بن مهدي، فعن الحميدي قال:

(1) الدارقطني، الإلزامات والتتبع، ص363.

(2) الدارقطني، تعليقاته على المجروحين ابن حبان، ص265، والخطيب، الفصل للوصل المدرج في النقل، ج1/ص439.

(3) الخطيب، تاريخ بغداد، ج4/ص366. تحقيق: بشار معروف، دار الغرب ببيروت، الطبعة الأولى1422هـ/2001م

(4) الخطيب، تاريخ بغداد، ج4/ص366، ج11/ص101.

(5) ابن حجر، النكت، ج2/ص610، تحقيق: ماهر الفحل، دار الميمان بالرياض، الطبعة الأولى، 1434هـ/2013م.

(6) عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال، ج1/ص463، وابن رجب، شرح العلل، ج2/ص843.

«ثنا سفيان –أي ابن عيينة-، حدَّثنا صفوان بن سليم، عن امرأة يقال لها أنيسة، عن أم سعيد بنت مرة الفهرية، عن أبيها: أنّ رسول الله ﷺ قال: أنا وكافل اليتيم له أو لغيره في الجنة كهاتين- وأشار بإصبعيه-. قيل لسفيان: فإن عبد الرحمن بن مهدي يقول: ان سفيان أصوب في هذا الحديث من مالك. قال سفيان: وما يدريه؟ أدرك صفوان؟ فقالوا: لا، ولكنه قال: إن مالكا قاله عن صفوان، عن عطاء بن يسار. وقال سفيان: عن أنيسة، عن أم سعيد بنت مرة، عن أبيها. فمِن أين جاء بهذا الإسناد؟ قال سفيان: ما أحسن ما قال! لو قال لنا صفوان عن عطاء بن يسار، وكان أهون علينا من أن نجيء بهذا الإسناد الشديد»(1).

ولابدّ من التنبيه هنا على أنّ النقّاد كثيرًا ما يعلّون الحديث بسلوك الجادّة من غير تصريح باسمه، فيصرّحون بوقوع الخطأ في رواية السالك للجادّة من غير تسمية خطئه بسلوك الجادّة، من جملة ذلك تعليل الدارقطني للحديث الآتي: «سئل عن حديث محمد بن سيرين، عن أبي هريرة، قال رسول الله ﷺ: مع الغلام عقيقته، فأهريقوا عنه دما وأميطوا عنه الأذى. فقال: يرويه إسرائيل، عن عبد الله بن المختار، عن ابن سيرين، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، ووهم فيه. والصواب عن ابن سيرين، عن سلمان بن عامر الضبي، عن النبي صلى الله عليه وسلم»(2). لأنّ ابن سيرين عن أبي هريرة جادّة، وعبد الله بن المختار سلكه، ومن خالف الجادّة فهو أحفظ، والله أعلم.

المطلب الثاني: الجوادّ المعلّ بسلوكها في نتائج الأفكار

أعلّ ابن حجر بعض الأحاديث بسلوك الجادّة، وفي بعضها رأى فيها أوَّلا سلوك الجادّة ثمّ تغيّر رأيه، وسنذكر فيما يأتي هذه الجوادّ مقتصرًا على سبب شهرته وسهولته دون النظر إلى حكمه:

الأوّل: طريق أبي الزبير، عن جابر ﷺ، وقد أعلّ به حديثين. وهذا الطريق من الطرق المشهورة عن جابر ﷺ، فأبو الزبير من أشهر الرّواة عن جابر ﷺ وأكثرهم حديثًا عنه، وهو مقدّم على بعض أقرانه في جابر ﷺ، إلّا أنّه مدلّس، ولهذا كثر كلام المحدّثين حول روايته عن جابر، لا سيّما وقد جاء عنه أنّ هناك أحاديث لم يسمعها من جابر. ولهذه الأسباب وغيرها صار طريق أبي الزبير عن جابر طريقًا مشهورًا مألوفًا على ألسنة

(1) الفسوي، المعرفة والتاريخ، ج2/ص706 - 707.

(2) الدارقطني، العلل، ج10/ص60، تحقيق: محفوظ الرحمن السلفي، دار طيبة بالرياض، الطبعة الأولى1405هـ/1985م.

الـرّواة[1].

الثانـي: طريـق عبدالعزيـز بـن أبـي حـازم، عـن أبيـه -أبـي حـازم سـلمة بـن دينـار-، عـن سـهل بـن سـعد السـاعدي ﷺ، وقـد أعـلّ بـه حديثًـا واحـدًا. وسـبب اشـتهار هـذه الطريـق كونهـا مـن روايـة الأبنـاء عـن الآبـاء أوّلًا، فإنّهـا «الجـادّة المسلوكة الغالبـة»[2]. ثـمّ من أسـباب اشـتهارها إكثـار عبدالعزيـز فـي الروايـة عـن أبيـه، عـن سـهل، قـال ابـن حجـر فـي سـبب التعليـل بسـلوك الجـادة: «لأنّ عبدالعزيـز مُكْثِـر عـن أبيـه، عـن سـهل»[3]. وقـد أتقـن عبدالعزيـز كتـب أبيـه وتخصّـص فيهـا، ولمّـا سـئل أحمـد عنـه قـال: «ابـن أبـي حـازم لـم يكـن يعـرف بطلـب الحديـث إلا كتـب أبيـه»[4]، وكأنّـه قالـه علـى سـبيل التغليـب والتأكيـد، فـإنّ حديـث عبدالعزيـز محتـجٌّ بـه فـي الصحيحيـن وغيرهمـا[5].

والسـبب الآخـر هـو إكثـار أبـي حـازم فـي الروايـة عـن سـهل ا، فوصفـه أحمـد بـ(صاحـب سـهل ﷺ)، ووصفـه المـزّي بـ(راويتـه)، وقـال ابـن حجـر: «جُـلّ روايـة أبـي حـازم بـن دينـار عـن سـهل»[6]، وهـذا يـدلّ علـى اشـتهار أبـي حـازم بروايتـه عـن سـهل ا ممّـا تجعـل روايتـه عنـه مشـهورة مألوفـة علـى ألسـنة المحدّثيـن.

الثالـث: طريـق عبـدالله بـن بُرَيـدة عـن أبيـه، وهـذا الطريـق أعـلّ بـه حديثًـا ثـمّ رجـع عنـه ونفـاه.

وهـذا الطريـق كسـابقه مـن روايـة الأبنـاء علـى الآبـاء، وهـي كثيـرة، وقـد أكثـر عبـدالله بـن بريـدة عـن أبيـه، كمـا نـصّ الذهبـي، وقـال ابـن حجـر فـي حديـثٍ: «جـلّ روايـة عبـدالله بـن بُريـدة عـن أبيـه»[7]. وجـاء عـن أحمـد مـا يفيـد هـذا، فعـن محمـد بـن علـي الجوزجانـي قـال: «قلـت لأبـي عبـدالله سـمع عبـدالله مـن أبيـه شـيئًا؟ قـال: مـا أدري، عامّـة مـا يـروى عـن بريـدة عنـه، وضعَّـف حديثـه»[8]، ولهـذا صـار هـذا الطريـق مشـهورًا مألوفًـا يسـلكه بعـض الـرّواة إن جـاء

(1) ينظر: الفسوي، المعرفة والتاريخ، ج2/ص443.

(2) ابن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، ص244. تحقيق: عبدالله الرحيلي، الطبعة الثانية1429هـ/2008م.

(3) ابن حجر، نتائج الأفكار، ج4/ص10 - 11.

(4) الفسوي، المعرفة والتاريخ، ج1/ص429، وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج5/ص382.

(5) ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج8/ص364.

(6) سؤالات أبي داود لأحمد، ص172، والمزي، تهذيب الكمال، ج11/ص273، وابن حجر، إتحاف المهرة، ج14/ص541.

(7) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج5/ص50، وابن حجر، فتح الباري، ج11/ص99.

(8) مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال، ج7/ص257.

الحديث من طريق عبدالله.

الرّابع: طريق نُعَيم بن عبدالله المُجْمِر، عن أبي هريرة ﷺ، وهذا الطريق أعلّ به علي بن المديني -وتبعه الحافظ- حديثًا ثمّ رجع عنه ونفاه، وهذا أيضًا من الطرق المشهورة عن أبي هريرة ﷺ، والله أعلم.

المطلب الثالث: شروط الإعلال بسلوك الجادّة

يظهر من صنيع العلماء وكلامهم في التعليل بسلوك الجادّة أنّه لابدّ من توفّر شروط حتّى يحكم على الراوي بأنّه سلك الجادّة، وهي على النحو الآتي:

الأوّل: أن يكون الطريق المسلوك مشهورًا سهلاً موطّأ يسبق إليه اللسان أو الذهن، وهذا يختلف من حديث إلى حديث، فالجوادّ كثيرة يصعب حصرها، وقد أشرنا إلى بعضها في المطلب الأوّل، قال ابن رجب في تفسير كلام أبي حاتم الرّازي: (مبارك لزم الطريق): «يعني أن رواية ثابت عن أنس سلسلة معروفة مشهورة، تسبق إليها الألسنة والأوهام، فيسلكها من قلّ حفظه، بخلاف ما قاله حماد بن سلمة، فإن في إسناده ما يستغرب فلا يحفظه إلا حافظ»[1]. وعلى هذا فلا يعلّ الحديث بسلوك الجادّة إذا كان الطريقان وعرين، إذ يحتاج إلى مزيدٍ من الضبط والإتقان، ولا يتصوّر سبق الذهن واللسان إليه، وعلى هذا مشى ابن حجر فلم يحكم بسلوك الجادة إلا في الطرق السهلة المشهورة كما سيأتي في المبحث الثاني، وكثيرًا ما يحكم على الاختلاف في السند ويرجّح أحد الطريقين على الآخر دون الحكم بسلوك الجادّة لأنّ ما سلكه ذاك الرّاوي ليس سهلاً[2].

الثاني: وجود قرينة على خطأ الرّاوي وسلوكه الجادّة، كمخالفته لمن هو أحفظ أو أكثر عددًا أو لضعف في الرّاوي، قال ابن رجب في كلامه على قاعدة سلوك الجادّة: «فأما إن كان المنفرد عن الحفاظ سيّئ الحفظ، فإنه لا يُعبأ بانفرداه، ويحكم عليه بالوهم»[3]، أو لكونه أعرف بحديث شيخه، فمثلاً قال ابن حجر في حديث اختلف على سهيل بن أبي صالح: «فإذا اختلف عليه ثقتان في إسناد واحد، أحدهما أعرف بحديثه -وهو وهيب-، من الآخر -وهو موسى بن عقبة- قوي الظنّ بترجيح رواية وهيب، لاحتمال أن يكون عند تحديثه لموسى بن عقبة لم يستحضره كما ينبغي وسلك فيه الجادة»[4].

(1) ابن رجب، شرح علل الترمذي، ج2/ص842.

(2) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: ج1/ص209، ج1/ص284، ج1/ص411.

(3) ابن رجب، شرح العلل، ج2/ص840.

(4) ابن حجر، النكت، ص531. وينظر: نقد الروايات بسلوك الجادة لسامي بن مساعد الجهني، ص155.

ومن الأمثلة على مخالفة رواية الأحفظ حُكم ابن حجر بسلوك الجادّة من الليث بن أبي سُلَيم والمغيرة بن مسلم الخُراساني لمخالفتهما أبا خيثمة زهير بن معاوية، واستشهد ابن حجر بأنّ زهيرًا من كبار الحفّاظ الأثبات[1]، أي لا تقاوم روايتهما روايته.

ولا يلزم أن يكون السالك للجادّة راويًا واحدًا، بل قد يكون أكثر من راوٍ إن كان فيهم الضعف ويغلب عليهم الوهم، والحديث الثاني من القسم التطبيقي دليل على هذا.

الثالث: أن يقع سلوك الجادّة في طرق حديثٍ واحدٍ، قال ابن رجب: «واعلم أنّ هذا كلّه إذا علم أنّ الحديث الذي اختلف في إسناده حديثٌ واحد»[2]، وهذا ما وقع في الأحاديث التي أعلّها ابن حجر كما سيأتي. فإن وقع ما يظنّ أنّه سلوك الجادّة في حديثين مختلفين فحينئذٍ لا يعدّ سلوكًا للجادّة، بل يحكم بصحّة كلا الوجهين، فالحكم بسلوك الجادّة من الرّاوي يتطلّب النظر في القرائن والطرق حتّى يغلب على الظنّ سلوك الجادّة.

قلت: وهناك قرائن وأسباب إن توافرت يحكم على صحّة رواية الرّاوي وينتفي الحكم بسلوك الجادّة، وهذا ما سيأتي في المطلب الآتي إن شاء الله.

المطلب الرابع: قرائن انتفاء الإعلال بسلوك الجادّة

يحصل أحيانًا ويظنّ أن الرّاوي سلك الجادّة في حديثٍ مّا، ولكنّ بالنظر في الحديث وطرقه يتبيّن خلاف ذلك، فيتبيّن أنّ الرّاوي رواه على وجه الصواب ولم يسلك الجادّة، وقد استعمل العلماء قرائن لانتفاء الحكم بسلوك الجادّة، بعبارة أخرى في الحكم على كلا الطريقين بأنّهما رويا على وجه الصواب، ومن جملة تلك القرائن المستعملة لانتفاء الحكم بسلوك الجادة ما يأتي:

الأوّل: ورود الحديث من طريق آخر بحيث يقوّي احتمال أصل الحديث من الطريق التي يظنّ أنّ الرّاوي سلك فيه الجادّة، قال ابن رجب: «فإن ظهر أنّه حديثان بإسنادين، لم يحكم بخطأ أحدهما»[3]. ومن الأمثلة عند ابن حجر حديث بريدة بن الحصيب ﷺ في سيد الاستغفار، وقد جاء من طريق الوليد بن ثعلبة، عن عبدالله بن بُريدة، عن أبيه، فقال ابن حجر في فتح الباري: «كأن الوليد سلك الجادّة؛ لأنّ جل رواية عبدالله بن بُريدة عن أبيه، وكأنّ من صححه جوّز أن يكون عن عبدالله بن بُريدة على الوجهين»، ثمّ رجع عنه في نتائج الأفكار فقال: «كنت أظن أنّ روايته هذه شاذة وأنه سلك الجادة، حتى رأيتُ الحديث

---

(1) ابن حجر، نتائج الأفكار، ج3/ص265 - 267.

(2) ابن رجب، شرح العلل، ج2/ص843. وينظر: نقد الروايات بسلوك الجادة، ص155.

(3) ابن رجب، شرح العلل، ج2/ص843. وينظر: نقد الروايات بسلوك الجادة، ص155.

من رواية سليمان بن بُريدة عن أبيه أخرجها ابن السُّنِّي، فبان أنّ للحديث عن بُريدة أصلاً»[1]، وسيأتي تفصيله.

الثاني: اختلاف لفظ الحديث في كلّ طريق، وهو من القرائن التي يستشهد بها العلماء في الحكم بكون الحديث حديثين، فنقل ابن حجر عن علي بن المديني في حديث التشهد من طريق داود بن قيس، عن نُعيم بن عبدالله المُجْمر، عن أبي هريرة ﷺ: «كنت أظنّ دواد بن قيس سلك المحجة[2]؛ لأنّ نُعيماً معروف بالرواية عن أبي هريرة، فلمّا تدبّرت الحديث وجدتُ لفظه غير لفظ الحديث الآخر، فجوّزت أن يكون عند نُعيم بالوجهين»[3]، وسيأتي تفصيله في المطلب الأول من المبحث الثالث.

وذكر ابن رجب بعض العلامات على انتفاء سلوك الجادة والحكم بأنّهما حديثان مختلفان أو طريقان مختلفان: «وعلامة ذلك أن يكون في أحدهما زيادة على الآخر، أو نقص منه، أو تغيّر يستدل به على أنّه حديث آخر، فهذا يقول علي بن المديني وغيره من أئمة الصنعة: هما حديثان بإسنادين»[4].

ولابدّ من التنبيه على أنّ إعمال هذه القرينة ليس مجمعًا عليه عند المحدّثين، بل نقل ابن رجب أنّ كثيرًا منهم لا يراعون ذلك، فقال: «وكثير من الحفاظ كالدارقطني وغيره لا يراعون ذلك، ويحكمون بخطأ أحد الإسنادين وإن اختلف لفظ الحديثين إذا رجع إلى معنى متقارب. وابن المديني ونحوه إنما يقولون: هما حديثان بإسنادين إذا احتمل ذلك».

وقد ذكر ابن حجر حديثًا اختلف فيه على مجاهد، فرواه بعضهم عنه عن أبي معمر، عن ابن مسعود، ورواه بعضهم عنه عن ابن عمر ﷺ، فرّجح البخاري رواية ابن مسعود، لكنّ ابن حجر حكم بصحة كلا الوجهين مستدلّا باختلاف سياق الحديثين[5].

الثالث: رواية الرّاوي الذي ظُنّ أنه سلك الجادّة الحديثَ من وجهين جميعًا، أي رواه مخالفًا للجادّة وسالكًا لها، قال ابن رجب: «وهذا ممّا يستدلّ به الأئمّة كثيرًا على صحّة رواية من انفرد بالإسناد إذا روى الحديث بالإسناد الذي روى به الجماعة»[6].

---

(1) ابن حجر، فتح الباري، ج11/ص9، ونتائج الأفكار، ج2/ص342.

(2) في المطبوع من نتائج الأفكار، ج2/ص208: الحجة، ولعلّ الصواب ما أثبتناه.

(3) ابن حجر، نتائج الأفكار، ج2/ص208.

(4) ابن رجب، شرح العلل، ج2/ص843.

(5) ابن حجر، نتائج الأفكار، ج2/ص185.

(6) ابن رجب، شرح العلل، ج2/ص839.

ولابدّ من التنبيه هنا على أنّهم يعدّونه حديثين إذا احتمل ذلك، أمّا ما لم يرد إلّا بإسناد واحد أو هناك قرينة على أنّهما راجعان إلى حديث واحد، فحينئذٍ لا يحكم بكونهما حديثين[1]، وهذا ما سبق الكلام عنه في المطلب السابق. وهذا لم نجد تطبيقه عند ابن حجر ضمن الأحاديث المدروسة عندنا، وإنّما ذكرناه للفائدة، والله أعلم.

المطلب الخامس: أثر سلوك الجادّة في الحكم على الحديث عند ابن حجر

إنّ الحكم بسلوك الرّاوي الجادّة يعني وقوعه في الوهم والخطأ، وهذا الوهم والخطأ يترتّب عليه تضعيف حديثه، ويمكنني تلخيص منهج ابن حجر في الحكم على الأحاديث المعلّة بسلوك الجادّة على النحو الآتي:

الأوّل: الحكم بشذوذ الطريق التي سلك راويها الجادّة، قال ابن حجر في حديثٍ اختلف في سنده على عبدالعزيز بن أبي سلمة: «نعم، الذي يجري على طريقة أهل الحديث أن رواية عبدالعزيز شاذة؛ لأنه سلك الجادة ومن عدل عنها دل على مزيد حفظه»[2]، فحكم على رواية محمد بن يوسف الفِرْيابي، عن أبي خالد الأحمر، عن يحيى، عن أبي الزبير، عن جابر ﷺ بالشذوذ لمخالفته من هو أوثق منه، كما سيأتي في المبحث الثاني، كما أنّه حكم ضمنًا بشذوذ رواية الليث بن أبي سليم والمغيرة بن مسلم الخراساني لمخالفتهما من هو أحفظ منهما وهو أبو خيثمة زهير بن معاوية، وسيأتي التفصيل إن شاء الله.

الثاني: نزول درجة الحديث باحتمال وقوع سلوك الجادّة من أحد رواته

تبيّن لنا من صنيع ابن حجر في مواضع متعدّدة من نتائج الأفكار أنّه يحكم بحسن الحديث -بعبارة أدقّ: نزول درجة الحديث- إن وَجد اختلافًا في سنده، كالاختلاف في الوصل والإرسال أو الوقف والرّفع أو الاتصال والانقطاع أو سلوك الجادّة، فيحكم على الحديث بالحسن حتّى وإن توافرت شروط الصحّة فيه، وقد حكم على حديث سهل بن سعد ﷺ بالحسن -وتوافرت فيه شروط الصحّة- لاحتمال وقوع سلوك الجادّة من أحد رواته، وهو محمد بن حبيب كما سيأتي إن شاء الله.

---

(1) ينظر: ابن رجب، شرح العلل، ج2/ص844.

(2) ابن حجر، فتح الباري، ج3/ص270، الطبعة السلفية.

المبحث الثاني: الأحاديث المعلَّة بسلوك الجادّة في نتائج الأفكار

بتتبعنا في كتاب نتائج الأفكار عثرنا على ثلاثة أحاديث أعلّها بسلوك الجادّة، وجعلنا كلّ حديثٍ في مطلب.

المطلب الأوّل: سلوك الجادّة في حديث معاذ بن جبل ا

ورد عن معاذ بن جبل ﵁ قال: «قال رسول الله ﷺ: ما عَمِلَ آدميٌّ عملاً أنجى له من العذاب من ذكر الله عز وجل»، جاء هذا الحديث من طرق عدّة عن معاذ ﵁، ووقع في إحدى طرقه عن جابر ﵁، فحكم ابن حجر بأنّ هذا الطريق شاذٌّ لأنّ راويه سلك الجادّة، وهذا ما يدور عليه البحث في هذا المطلب، وإليك التفصيل.

الأوّل: نصّ ابن حجر: قال ابن حجر: «وبالسند الماضي إلى الطبراني في كتاب الدعاء قال: حدَّثنا الحسين إسحاق، ثنا عثمان بن أبي شيبة، ثنا أبو خالد الأحمر، عن يحيى بن سعيد، عن أبي الزبير، عن طاوس، عن معاذ بن جبل ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: ما عَمِلَ آدميٌّ عملاً أنجى له من العذاب من ذكر الله عز وجل. ورجال هذا الإسناد مخرج لهم في الصحيح، لكنّه منقطع، فإنّ طاوساً لم يُدرك معاذاً.

واختلف فيه على يحيى بن سعيد -وهو الأنصاري- فرواه عنه عبدالوهاب الثقفي هكذا، لكن أبهم طاوساً، فقال: عن أبي الزبير أنّه بلغه عن معاذ ﵁، موقوفاً. ورواه الليث بن سعد، عن يحيى بن سعيد، فقال: عن سعيد بن المسيب، عن معاذ، وهو منقطع أيضاً، ولم يرفعه أيضًا. أخرجهما الفريابي في الذكر.

ورواه بعضهم عن أبي خالد الأحمر -واسمه سليمان بن حيان- فسلك الجادّة، ووقع لنا عالياً: قرأت على الشيخ أبي إسحاق التَّنُوخي، أنّ عبدالله بن الحسين أخبرهم، قال: أخبرنا إبراهيم بن الخليل، أنا يحيى بن محمود، أنا محمد بن أحمد، وفاطمة بنت عبدالله، قالا: أنا محمد بن عبدالله، أنا الطبراني في الصغير، ثنا إبراهيم بن سفيان بقيسارية، ثنا محمد بن يوسف الفريابي، ثنا أبو خالد الأحمر، عن يحيى بن سعيد، عن أبي الزبير، عن جابر ﵁ رفعه إلى النبي ﷺ. فذكر مثل رواية طاووس عن معاذ»[1].

تلخيص كلام ابن حجر: محور الخلاف في هذا الحديث على أبي خالد الأحمر، عن يحيى بن سعيد الأنصاري، وخلاصة الطرق التي أوردها ابن حجر بهذا السند على النحو الآتي:

(1) ابن حجر، نتائج الأفكار، ج1/ص99 - 100.

من رواه على الصواب: عثمان بن أبي شيبة، ثنا أبو خالد الأحمر، عن يحيى بن سعيد، عن أبي الزبير، عن طاووس، عن معاذ بن جبل ﵁ مرفوعًا.

عبدالوهاب الثقفي، عن أبي خالد الأحمر، عن يحيى بن سعيد، عن أبي الزبير، أنّه بلغه عن معاذ موقوفاً. ورأينا لعبد الوهاب متابعًا، سيأتي في التخريج.

من سلك الجادة: بعض الرواة عن أبي خالد الأحمر، عن يحيى بن سعيد الأنصاري، عن أبي الزبير، عن جابر.

الثاني: تخريج الرواية المروية على الصواب

هذا الحديث ورد عن معاذ بن جبل ﵁ من طرق كثيرة موقوفًا ومرفوعًا، وما يهمّنا هنا هو طريق واحد من تلك الطرق، ومداره على يحيى بن سعيد الأنصاري، وإليك تفصيل التخريج:

أخرجه أبو بكر ابن أبي شيبة -ومن طريقه الطبراني-[1]؛ وأخرجه الطبراني عن الحسين بن إسحاق التُّسْتَري، عن عثمان بن أبي شيبة[2]؛ كلاهما -أي أبو بكر وعثمان ابنا أبي شيبة- عن سليمان بن حيّان أبي خالد الأحمر، عن يحيى بن سعيد الأنصاري، عن أبي الزبير، عن طاوس، عن معاذ بن جبل ﵁ مرفوعًا.

وأخرجه عبدالله بن أحمد -ومن طريقه أبو نعيم الأصبهاني- عن عبدالله بن صَنْدَل، حدَّثنا فضيل بن عياض[3]؛ وأخرجه جعفر بن محمد الفِرْيابي من طريق عبدالوهّاب الثَّقَفي؛ كلاهما عن يحيى بن سعيد الأنصاري، عن أبي الزبير، أنّه بلغه عن معاذ ﵁ موقوفًا. فأبهم طاوسًا من السند.

وأخرجه جعفر بن محمد الفِرْيابي أيضًا من طريق الليث بن سعد، عن يحيى بن سعيد الأنصاري، عن ابن المسيب، عن معاذ ﵁ موقوفًا[4]، وهو منقطع، كما حكم عليه ابن حجر.

الثالث: تخريج رواية من سلك الجادّة

أخرجها الطبراني -ومن طريقه الخطيب البغدادي-[5]، عن إبراهيم بن سفيان القَيْسَراني،

(1) ابن أبي شيبة، المصنف، (33065)، (36194)، والطبراني، المعجم الكبير، ج20/ص166(352).

(2) الطبراني، المعجم الكبير، ج20/ص166(352)، والدعاء (2216).

(3) عبدالله بن أحمد، زوائد الزهد (1008)، وأبو نعيم، الحلية، ج1/ص234.

(4) الذكر للفريابي كما عزا إليه ابن حجر في النتائج، ج1/ص99، وسبق نصّه، وكذلك الرواية السابقة.

(5) الطبراني، المعجم الأوسط (2296)، والمعجم الصغير (209)، والخطيب، موضح أوهام الجمع والتفريق، ج1/

عن محمد بن يوسف الفِرْيابي، عن أبي خالد الأحمر، عن يحيى، عن أبي الزبير، عن جابر ﷺ مرفوعًا.

الرابع: الدراسة

من الجوادّ المشهورة والطرق السهلة طريق أبي الزبير عن جابر ﷺ، لأنّ أبا الزبير مكثر عن جابر ﷺ، فربما يحصل لأحد الرواة سبق ذهن أو لسان فيترك الطريق غير المألوف ويسلك الجادّة، وهذا ما حصل في هذا الحديث، فأحد الرواة سلك طريق أبي الزبير عن جابر لشهرته، وتفرّد عن بقيّة أقرانه وخالفهم، ممّا يدلّ على عدم ضبطه في هذا الحديث.

ولم يبيّن الحافظ مَن هو السالك للجادّة، فالأقرب أن يكون محمد بن يوسف الفريابي، ويحتمل أن يكون تلميذه إبراهيم. ولا يبعد أيضًا أن يكون أبو خالد الأحمر هو السالك للجادّة، ولا يمكن أن يتصوّر هذا إلا في حال تعدّد مجلس التحديث؛ لأنّه رواه أيضًا على الصواب.

قال الطبراني عقب الحديث: «لم يروه عن أبي الزبير إلا يحيى بن سعيد الأنصاري، ولا روى عنه إلا أبو خالد، تفرّد به الفريابي». وتعقّبه ابن حجر بقوله: «بل رواه غير أبي خالد عن يحيى، وغير محمد بن يوسف عن أبي خالد .. فلعلّه أراد بقيد كونه عن جابر فيستقيم، لكنّها رواية شاذة والمحفوظ ما تقدّم»(1).

ويشير كلام الطبراني عقب الحديث بأنّ الفريابي هو الذي تفرّد به، فلا يبعد أن يكون سلوك الجادّة منه، والله أعلم.

وقد ذكرنا في المطلب الرابع من المبحث الأوّل أنّ من جملة القرائن التي تنفي إعلال الحديث بسلوك الجادة رواية الرّاوي السالك للجادّة بالإسناد الذي روى به الجماعة، وهذه القرينة ممّا يستدلّ بها الأئمّة كثيرًا كما قال ابن رجب(2)، إلّا أنّنا لم نجد فيما بحثنا رواية محمد بن يوسف الفِرْيابي بإسناد الجماعة، وهذا ممّا يقوّي حكم ابن حجر بسلوك الجادّة، وشذوذ هذه الطريق، وكذلك لم يأت من طريق آخر عن جابر ﷺ، ولم يختلف لفظ الأحاديث كثيرًا، فهذا كلّه قرائن تؤيّد سلوك الفريابي أو من بعده الجادّة.

ونقول: قد حكم المنذري والهيثمي على رواية جابر ﷺ بأنّ رجالها رجال الصحيح(3)،

ص401.

(1) ابن حجر، نتائج الأفكار، ج1/ص100.

(2) ابن رجب، شرح العلل، ج2/ص838 - 839.

(3) المنذري، الترغيب والترهيب، ج2/ص254، والهيثمي، مجمع الزوائد، ج10/ص74.

وهو كذلك، إلّا أنّها لم تسلم من الشذوذ كما مرّ.

وأمّا الحديث فقد حسّن ابن حجر رواية ابن أبي شيبة الأولى -أي عن معاذ ﵁- في بلوغ المرام، بينما أعلّها في نتائج الأفكار بالانقطاع والاختلاف على يحيى بن سعيد الأنصاري[1].

ونرى أنّ تحسين الحديث له وجه إن شاء الله نظرًا لوروده من طرق عن معاذ ﵁[2]، والله أعلم.

المطلب الثاني: سلوك الجادّة في حديث صفوان

ورد عن النبي ﷺ أنّه كان لا ينام حتى يقرأ: (ألم تنزيل) السجدة و(تبارك الذي بيده الملك)، جاء هذا الحديث عن أبي الزبير عن صفوان مرسلاً، ورواه بعض الرواة عن أبي الزبير عن جابر ﵁، فحكم ابن حجر بأنّهم سلكوا الجادّة، وإليك تفصيل هذا الإجمال ودراسته.

الأوّل: نصّ ابن حجر: قال ابن حجر: «أخبرني الشيخ أبو إسحاق التّنوخي -رحمه الله- فيما قرأت عليه بالقاهرة، وإبراهيم بن محمد الدمشقي فيما قرأت عليه بمكة، كلاهما عن أبي العباس بن أبي طالب فيما سَمِعا عليه مفترقين، قال: أنا عبدالله بن عمر، أنا عبد الأوّل بن عيسى، أنا عبدالرحمن بن محمد، أنا أبو محمد بن أعين، أنا إبراهيم بن خزيم، أنا عبد بن حميد، ثنا حسين بن علي -هو الجعفي-، ثنا زائدة -هو ابن قدامة- واللفظ له. وقرأت عليهما بهذا السند إلى ابن أعين، أنا عيسى بن عمر، أنا أبو محمد الدارمي، ثنا أبو نعيم -هو الكوفي-، ثنا سفيان -هو الثوري-، كلاهما عن ليث -هو ابن أبي سُلَيم-، حدَّثَني أبو الزبير، عن جابر ﵁: أن النبي ﷺ كان لا ينام حتى يقرأ: (ألم تنزيل) السجدة و(تبارك الذي بيده الملك).

وقرأت على فاطمة بنت المنجَّا، عن سليمان بن حمزة، أنا أبو الحسن بن المقير، أنا أبو بكر الناعم، أنا هبة الله الموصلي، أنا أبو القاسم بن بشران، أنا أحمد بن إسحاق، ثنا محمد بن أيوب، ثنا عبد الرحمن بن المبارك، ثنا عبدالوارث -هو ابن سعيد- عن ليث، فذكر نحوه. وبه إلى عبدالوارث، عن ليث بن أبي سليم، قال: قال طاوس: إنّ هاتين السورتين فُضِّلَتا على غيرهما من السُّوَر بستين حسنة.

---

(1) ابن حجر، بلوغ المرام، ص461، ونتائج الأفكار، ج1/ص99.

(2) منها: من طريق أبي بحرية، كما في الزهد والرقائق لابن المبارك (960)، ومن طريق عبدالرحمن بن غَنْم كما في شعب الإيمان (517)، تحقيق: عبدالعلي حامد ومختار الندوي، مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى1423هـ/2003م.

هذا حديث غريب من حديث أبي الزبير، عن جابر. وفيه علتان: عنعنة أبي الزبير، وضعف ليث. أخرجه أحمد عن أسود بن عامر عن حسن بن صالح؛ وأخرجه الترمذي من رواية فضيل بن عياض؛ وأخرجه ابن السُّنِّي من رواية عبدالواحد بن زياد؛ ثلاثتهم عن ليث. فوقع لنا عالياً من الطريقين.

قال الترمذي: غريب رواه غير واحد عن ليث، وتابعه مغيرة بن مسلم، عن أبي الزبير.

وقال زهير بن معاوية: قلت لأبي الزبير: سمعت جابراً بهذا؟ فقال: إنما أخبرنيه صفوان أو ابن صفوان عن النبي ﷺ، وأنكر أن يكون عن جابر.

قلت: زهير هذا هو أبو خيثمة الجعفي الكوفي، وهو من كبار الحفاظ الأثبات، وكأنّ ليثًا ومغيرة سَلَكَا الجادّة؛ لأنّ أبا الزبير مُكْثِر عن جابر.

وقد وصل رواية مغيرة النسائي في اليوم والليلة. ووصل رواية زهير أبو القاسم البغوي في معجم الصحابة، أخرجه في ترجمة صفوان غير منسوب عن علي بن الجعد، عن زهير. وقال: لا يعرف إلا من هذا الوجه، ويقال: إن صفوان مكي. وقال غيره: هو شامي، روى عنه أبو الزبير حديثاً غير هذا، فقال: عن صفوان بن عبدالله، عن أم الدرداء. وعلى هذا فهو مرسل أو معضل. والذي يظهر لنا أنّ راوي هذا الحديث غير صفوان بن عبدالله لتردد أبي الزبير، حيث قال: صفوان أو ابن صفوان»[1].

تلخيص كلام ابن حجر: محور الخلاف في هذا الحديث على أبي الزبير، وخلاصة الطرق التي أوردها ابن حجر على النحو الآتي:

من رواه على الصواب: أبو خيثمة، عن أبي الزبير، عن صفوان أو ابن صفوان.

من سلك الجادّة: الليث بن أبي سليم والمغيرة بن مسلم، كلاهما عن أبي الزبير، عن جابر.

اقتصر ابن حجر على رواية الليث والمغيرة، وحكم بسلوكهما الجادّة، وقد عثرنا على أربعة رواة آخرين، كما سيأتي.

الثاني: تخريج الرواية المروية على الصواب

أخرجه أبو القاسم البغوي عن علي بن الجعد[2]؛ وأخرجه النسائي من طريق الحسن

---

(1) ابن حجر، نتائج الأفكار، ج3/ص265 - 267.

(2) البغوي، الجعديات (2611)، ومعجم الصحابة، ج3/ص350.

بن أعْيَن[1]؛ وأخرجه أبو عبيد القاسم بن سلّام[2] عن أبي النضر هاشم بن القاسم -ومن طريقه أبو القاسم البغوي، والحاكم، والبيهقي-[3]؛ ثلاثتهم عن أبي خيثمة زهير بن معاوية، قال: «قلت لأبي الزبير: أسمعت جابر بن عبدالله يذكر أن رسول الله ﷺ كان لا ينام حتى يقرأ الم تنزيل السجدة وتبارك الذي بيده الملك؟ فقال: ليس جابر حدَّثنيه، ولكن حدَّثنيه صفوان أو ابن صفوان. شكّ أبو خيثمة». هذا لفظ أبي عبيد، ولفظ الباقين بنحوه.

وصحّحه الحاكم على شرط مسلم، وتعقّبه ابن حجر بقوله: «لم يخرج مسلم لصفوان، ولا هو معروف»[4].

وأخرجه ابن الضريس من طريق عبدالوارث، عن ليث بن أبي سليم، عن محمد بن جابر، عن جابر بن عبدالله ﵁ قال: «كان رسول الله ﷺ يقرأ تنزيل السجدة وتبارك كل ليلة. قال: وحدثني طاوس: أنهما كانا يفضلان كل سورة من القرآن ستين حسنة»[5].

الثالث: تخريج رواية من سلك الجادّة

مدار هذا الحديث على أبي الزبير، ومن رواه على الجادّة أي عن أبي الزبير عن جابر ستة رواة، وإليك تخريج رواياتهم:

1. ليث بن أبي سليم، وروايته أخرجها الترمذي من طريق الفضيل بن عياض، والمحاربي[6]؛ وأخرجه عبد بن حميد من طريق زائدة بن قدامة[7]؛ وأخرجه أحمد، والنسائي من طريق الحسن بن صالح[8]؛ وأخرجه البخاري في الأدب من طريق سفيان الثوري[9]؛ وأخرجه النسائي من طريق أبي خيثمة زهير بن

---

(1) النسائي، عمل اليوم والليلة (709)، والسنن الكبرى (10477).

(2) أبو عبيد، فضائل القرآن، ص251. تحقيق: مروان العطية، دار ابن كثير بدمشق.

(3) البغوي، معجم الصحابة، ج3/ص350، والحاكم، المستدرك، ج2/ص412، والبيهقي، لشعب الإيمان (2229).

(4) ابن حجر، إتحاف المهرة، ج3/ص155.

(5) ابن الضريس، فضائل القرآن وما أنزل من القرآن بمكة وما أنزل بالمدينة، (237). تحقيق: عروة بدير، دار الفكر بدمشق، الطبعة الأولى، 1408هـ/1987م.

(6) الجامع رواية الفضيل (2892)، ورواية المحاربي (3404).

(7) المنتخب من مسند عبد بن حميد (1040).

(8) مسند أحمد، ج23/ص26(14659)، وعمل اليوم والليلة (707)، والسنن الكبرى (10475).

(9) البخاري، الأدب المفرد (1209).

معاويـة[1]؛ وأخرجـه ابـن السُّـنِّي مـن طريـق عبدالواحـد بـن زيـاد[2]؛ كلّهـم عـن ليـث، عـن أبــي الزبيـر، عـن جابـر.

والـرواة عـن الليـث بهـذا الطريـق كُثـر، ذكـر الدارقطنـي عشـرين راويًـا، والسـخاوي نحـو ثلاثيـن راويًـا[3]، اقتصـرت علـى بعضهـم.

2. المغيـرة بـن مسـلم الخراسـاني: وروايتـه أخرجهـا البخـاري فـي الأدب، والنسـائي مـن طريـق شـبابة بـن سـوّار، عـن المغيـرة بـن مسـلم الخراسـاني، عـن أبـي الزبيـر، عـن جابـر رضي الله عنه[4].

3. حمّـاد بـن سلمة: ذكـر حديثـه الدارقطنـي معلَّقـا[5]، وأخرجهـا أبـو الشـيخ مـن طريـق سـليمان الراسـبي، عـن أبـي سـلمة، عـن أبـي الزبيـر، عـن جابـر رضي الله عنه[6]، ففيـه احتمـال أن يكـون أبـو سـلمة هـو حمـاد بـن سـلمة كمـا أنّـه يحتمـل أن يكـون مغيـرة بـن مسـلم الخراسـاني فـإنّ كنيتـه أبـو سـلمة أيضًـا، والله أعلـم.

4. داود بـن أبـي هنـد: وأخـرج روايتـه الطبرانـي مـن طريـق محمـد بـن سـليمان بـن بنـت مطـر، عـن أبـي معاويـة الضريـر، عـن داود بـن أبـي هنـد، عـن أبـي الزبيـر، عـن جابـر رضي الله عنه[7]. قـال الطبرانـي: «لـم يـروه عـن داود بـن أبـي هنـد إلا معاويـة تفـرد بـه ابـن بنـت مطـر».

5. عبدالحميـد بـن جعفـر: وأخـرج حديثـه الطبرانـي مـن طريـق معلّـى بـن عبدالرحمـن، عـن عبدالحميـد بـن جعفـر، عـن أبـي الزبيـر، عـن جابـر رضي الله عنه[8].

6. أبـو سِـنان سـعيد بـن سِـنان البُرْجُمـي: فأخـرج حديثـه أبـو الشـيخ مـن طريـق محمـد

(1) النسائي، عمل اليوم والليلة، (708)، والسنن الكبرى (10476).

(2) النسائي، عمل اليوم والليلة، (675).

(3) الدارقطني، العلل، ج13/ص340، والأجوبة المرضية فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية، ج2/ص458.

(4) البخاري، الأدب المفرد (1207)، والنسائي، عمل اليوم والليلة (706)، والسنن الكبرى للنسائي، (10474).

(5) الدارقطني، العلل، ج13/ص340.

(6) أخلاق النبي ﷺ (515). وأنبّه هنا إلى خطأ حصل لمحقّق أخلاق النبي، إذ وقع في السند كنية حماد وهي أبو سلمة، فظنّه المحقُّق أبا سلمة بن عبدالرحمن مع البون الشاسع بين طبقتيهما.

(7) الطبراني، المعجم الصغير، (953).

(8) الطبراني، المعجم الأوسط، (1480).

بـن حميـد الـرازي، عـن مهـران، عـن أبـي سـنان، عـن أبـي الزبيـر، عـن جابـر ﷺ[1].

الرابع: الدراسة:

أعـلّ ابـن حجـر حديـث الليـث والمغيـرة، وسـبق إلـى تعليلـه بذلـك أبـو حاتـم، والترمـذي، والدارقطنـي، قـال الترمـذي: «وكأنّ زهيـرًا أنكـر أن يكـون هـذا الحديـث عـن أبـي الزبيـر، عـن جابـر». وقـال الدارقطنـي: «وقـول زهيـر أشـبه بالصـواب مـن قـول ليـث، ومـن تابعـه»[2]. وسـبقهم كلّهـم أحمـد فرجّـح روايـة زهيـر علـى روايـة الليـث، فعـن حمـدان بـن علـي: «قلـت لأبـي عبـدالله: حديـث زهيـر عـن أبـي الزبيـر: كان النبـي ﷺ لا ينـام حتـى يقـرأ السـجدة وتبـارك. قـال: حسـبك بزهيـر إذا جـاءك بالشـيء، زهيـر ثقـة، وإنمـا ذلـك ليـث رواه»[3]، كأنّـه يشـير إلـى أنّ ليثًـا رواه مرفوعًـا متصـلاً عـن جابـر ﷺ، والصحيـح مـا رواه زهيـر.

قلـت: هـؤلاء نقّـاد الحديـث وصيارفـة عللـه، فحكمـوا بخطـأ روايـة الليـث والمغيـرة ومـن تابعهمـا، والمتابعـون لهمـا أربعـة -فيمـا توصّلنـا إليـه-، فهـؤلاء النقّـاد خطّـؤوا روايـة الـرواة السـتّة ورجّحـوا روايـة زهيـر بـن معاويـة؛ والأمـر كذلـك إن شـاء الله، وممّـا توصّلنـا إليـه فـي تأكيـد هـذا الحكـم مـا يأتـي:

أمّـا روايـة الليـث والمغيـرة فالوهـم منهمـا، وأمّـا الأربعـة الآخـرون فالضعـف الحاصـل فـي حديثهـم فـي الطريـق الموصلـة إليهـم، وإليـك تفصيـل هـذا الإجمـال:

أمّـا الليـث بـن أبـي سـليم، فهـو معـروف بضعفـه واضطرابـه فـي الحديـث، فقـال فيـه أحمـد: «مضطـرب الحديـث»، وقـال أبـو حاتـم وأبـو زرعـة الرازيـان: «لا يشـتغل بـه، هـو مضطـرب الحديـث»، وقـال ابـن حجـر: «صـدوق، اختلـط جـدًّا، ولـم يتميّـز حديثـه فتـرك»[4].

وممّـا يؤكّـد أنّ سـلوك الجـادّة فـي هـذا الحديـث مـن الليـث هـو أنّ زهيـر بـن معاويـة هـو الـذي روى الحديـث عـن الليـث أيضًـا، فقـال الدارقطنـي: «تابعهـم زهيـر بـن معاويـة، فـرواه عـن ليـث، عـن أبـي الزبيـر، عـن جابـر. ثـم قـال: فقلـت لأبـي الزبيـر: أسـمعت جابـرًا؟ فقـال: ليـس

---

(1) أبو الشيخ، أخلاق النبي ﷺ وآدابه (517)، تحقيق: صالح الونيان، دار المسلم بالرياض، الطبعة الأولى، 1418هـ/1998م.

(2) ابن أبي حاتم، العلل، ج4/ص600، وجامع الترمذي، عقب حديث (2892)، والدارقطني، العلل، ج13/ص340.

(3) أبو يعلى الفرّاء، طبقات الحنابلة، ج1/ص310، وابن عبد الهادي، بحر الدم فيمن تكلّم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم 57.

(4) العلل ومعرفة الرجال، ج2/ص379، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج7/ص190، وابن حجر، التقريب، ص464.

جابر حدَّثَني، ولكن صفوان أو ابن صفوان، عن النبي ﷺ»[1].

فلا تقاوم روايته رواية من هو أحفظ منه وأضبط، وهو أبو خيثمة زهير بن معاوية.

وأمّا المغيرة بن مسلم، فالناظر في أقوال المحدّثين يرى أنّه لا تنزل مرتبته من مرتبة الصدوق، وهذا ما حكم عليه ابن حجر[2]، إلّا أنّي رأيت لابن معين فيه أقوالاً متعددة، فقال مرّة: «صالح»، وقال مرّة في رواية ابن الجنيد: «ثقة ليس به بأس»، وقال في موضع آخر -وهو ما يفيدنا هنا إن شاء الله- قال ابن الجنيد: «سأل ابن أبي غالب يحيى بن معين وأنا شاهد عن المغيرة بن مسلم القَسْمَلي، فقال يحيى: ما أنكر حديثه عن أبي الزبير»[3]، فيمكن الجمع بين أقوال ابن معين أنّه صدوق إلّا في روايته عن أبي الزبير نكارة وخطأ، فقول ابن معين هذا قرينة قويّة تقوّي سلوك المغيرة الجادّة، فحصلت النكارة والخطأ في روايته عن أبي الزبير، وهذا الحديث منها، والله أعلم.

أمّا أحاديث الرواة الأربعة الآخرين، فلا عبرة بها نظرًا لضعفها الشديد، وتفصيلها على النحو الآتي:

وأمّا رواية حماد بن سلمة ففيه سليمان الرّاسبي، ولم نجد له ترجمة، هذا إن كان أبو سلمة في السند هو حماد بن سلمة، وإلّا فلم نجد له إلا ما ذكره الدارقطني معلَّقا، ومع ذلك رجّح رواية زهير على روايته.

أمّا رواية عبدالحميد بن جعفر ففيها معلّى بن عبدالرحمن الواسطي، وهو «متهم بالوضع» كما قاله ابن حجر[4].

وأمّا رواية داود بن أبي هند ففيها محمد بن سليمان ابن بنت مطر، وهو ضعفه شديد، قال فيه ابن عدي: «يوصل الحديث ويسرقه ... وأحاديثه عامّتها مسروقة سرقها من قوم ثقات ويوصل الأحاديث»، وقال الذهبي: «ضعفوه بمرّة»[5].

وأمّا رواية أبي سِنان، ففيها محمد بن حميد الرازي، وهو حافظ، إلّا أنّه ضعيف، قال

(1) الدارقطني، العلل، ج13/ص340.

(2) ابن حجر، تقريب التهذيب 543. وينظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج8/ص229.

(3) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج8/ص229، وسؤالات ابن الجنيد لابن معين، ص459، وص474.

(4) ابن حجر، تقريب التهذيب، ص541، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد بحلب، سوريا، الطبعة الرابعة 1418هـ/1997م.

(5) ابن عدي، الكامل، ج7/ص531 - 532، والذهبي، الميزان، ج4/ص137.

فيـه الذهبـي: «وثّقـه جماعـة، والأولـى تركـه»، وقـال ابـن حجـر: «حافـظ ضعيـف»[1]. مـع أنّ أبـا سـنان نفسـه فيـه كلام أيضًـا وإن وثّقـه جماعـة، فقـال أحمـد: «كان رجـلاً صالحًـا ولـم يكـن يقيـم الحديـث»[2].

فـإذا تبيّـن هـذا فـإنّ هـذه الطـرق لا تقـاوم طريـق زهيـر بـن معاويـة، ولذلـك رجّحـه الحفّـاظ، ورأى ابـن حجـر أنّ الليـث والمغيـرة سـلكا الجـادّة، وهـو كذلـك إن شـاء الله.

وأمّـا الحكـم علـى الحديـث فضعّـف ابن حجـر روايـة الليث السـالك للجادّة، وحكـم على الطريق الصحيـح بأنّـه مرسـل أو معضـل بنـاء علـى طبقـة صفـوان، وأمّا السـخاوي فقد حكـم علـى الحديث بأنّـه مرسـل، وذلـك لأنّ صفـوان هـو: صفـوان بن عبدالله بن صفوان بـن أميّـة، وهـو تابعـيّ.

وأمّـا فـي تمييـز صفـوان فيـرى السـخاوي، وسـبقه إلـى ذلـك المـزّي[3] أنّـه صفـوان بـن عبـدالله، وهـو التابعـي.

وأمّـا ابـن حجـر فقـال هنـا: «والـذي يظهـر لـي أنّ راوي هـذا الحديـث غيـر صفـوان بـن عبـدالله لتـردد أبـي الزبيـر، حيـث قـال: صفـوان أو ابـن صفـوان»، وقـال فـي تعقّبـه لتصحيـح الحاكـم الحديـثَ علـى شـرط مسـلم: «لـم يخـرج مسـلم لصفـوان، ولا هـو معـروف».

قلـت: اختلـف قـول ابـن حجـر، فهنـا تـردّد أن يكـون صفـوان بـن عبـدالله، وفـي التقريـب، وفـي الإصابـة رجّـح أنّـه هـو، وقـال فـي الإصابـة: «الأقـرب أن يكـون هـو صفـوان بـن عبـدالله الـرّاوي عـن أم الـدّرداء، وهـو تابعـيّ»[4].

ولابـدّ مـن التنبيـه أنّ التـردّد ليـس مـن أبـي الزبيـر -والله أعلـم-، وإنّمـا مـن أبـي خيثمـة، كمـا فـي روايـة أبـي عبيـد السـابقة.

قلت: اختلف في طبقة صفوان على قولين:

القـول الأوّل: إنّـه صحابـي، ذهـب إلـى هـذا أبـو القاسـم البغـوي، وابـن عبـد البـر، وضيـاء الديـن ابـن الأثيـر[5].

---

(1) الذهبي، الكاشف، ج2/ص166، وابن حجر، التقريب 475.

(2) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج4/ص28.

(3) المزي، تهذيب الكمال، ج34/ص453، والسخاوي، الأجوبة المرضية، ج2/ص460.

(4) ابن حجر، إتحاف المهرة، ج3/ص155، والإصابة، ج3/ص360.

(5) البغوي، معجم الصحابة، ج3/ص350، وابن عبدالبر، الاستيعاب، ج2/ص726، وابن الأثير، أسد الغابة، ج2/ص414.

القول الثاني: إنّه تابعي، بناء على أنّه صفوان بن عبدالله بن صفوان بن أميّة. وذهب إليه المزّي، والسخاوي، وابن حجر كما سبق قوله.

فهذا الحكم مبنيّ على كون الحديث عن صفوان مرسلاً، أي هذا الحديث ليس من مسند جابر، وهذا هو الصحيح إن شاء الله، وذلك لما ورد مصرًّحا بإرساله عند الدارقطني: «فقال -أي أبو الزبير-: ليس جابر حدَّثَني، ولكن صفوان أو ابن صفوان، عن النبي ﷺ»[1].

ولابدّ من تنبيه آخر على صنيع بعض المعاصرين وهم الشيخ الألباني[2]، وشعيب الأرنؤوط[3]، ومحقّق المنتخب من مسند عبد بن حميد، ومخرّج فوائد تمّام[4]، أنّهم ظنّوا أنّ الطريق المخالف للجادّة هو عن أبي الزبير، عن صفوان، عن جابر ﷺ، وليس كذلك، بل هو عن أبي الزبير، عن صفوان عن النبي ﷺ مرسلاً، والدليل على ذلك رواية الدارقطني السابقة، وكذلك حكم ابن حجر بإرسال الحديث أو إعضاله، وهذا يدلّ على أنّه ليس هذا الحديث من مسند جابر ﷺ أصلاً، وفي كلام الترمذي ملمح إلى هذا حيث قال: «وكأنّ زهيرًا أنكر أن يكون هذا الحديث عن أبي الزبير، عن جابر»[5].

ويختلج في صدورنا أمر آخر، وهو أنّ أبا الشيخ في كتابه (أبي الزبير عن غير جابر) لم يورد هذا الحديث[6]، فيحتمل أنّه تركه عمدًا بناء على الأحاديث المروية من طريق الليث ومن تابعه.

المطلب الثالث: سلوك الجادّة في حديث أبي هريرة ﷺ

ورد عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ في فضل الصلاة عليه، واختلفت الطرق عن أبي هريرة ا، فرواه بعضهم عن سهل بن سعد ﷺ، فذكر ابن حجر احتمالاً ولم يجزم أن يكون أحد الرواة وهو محمد بن حبيب سلك الجادة، وإليك التفصيل.

الأوّل: نصّ ابن حجر: قال ابن حجر: «أخبرني أبو الحسن بن أبي المجد -فيما قرأت

---

(1) الدارقطني، العلل، ج13/ص340.

(2) الألباني، السلسلة الصحيحة، ج2/ص130. وسبقني في التنبيه على خطأ الشيخ الألباني سليم الهلالي في عجالة الراغب المتمني، ج2/ص769.

(3) التعليق على مسند أحمد 23/ص27(14660)، وكذا تعليقه على جامع الترمذي.

(4) تعليقات المحقق على المنتخب من مسند عبد بن حميد، ج2/ص146، تحقيق الروض البسام، ج4/ص158.

(5) جامع الترمذي، عقب حديث (2892).

(6) بناء على استقرائي كتاب (الجزء فيه أحاديث أبي الزبير عن غير جابر) لأبي الشيخ، بتحقيق بدر البدر، مكتبة الرشد.

عليه-، عن أبي محمد بن أبي غالب بن عساكر إجازة إن لم يكن سماعاً، أخبرنا علي بن الحسين بن علي البغدادي، عن نصر بن نصر العكبري، أخبرنا أبو القاسم بن البسري، أخبرنا محمد بن عبدالرحمن الذهبي، حدثنا عبدالله بن محمد البغوي، حدثنا محمد بن حبيب هو الجارودي، حدثنا عبدالعزيز بن أبي حازم، عن أبيه -هو سلمة بن دينار- عن سهل بن سعد ﷺ قال: خرج رسول الله ﷺ فإذا بأبي طلحة فقام إليه فتلقّاه، فقال: بأبي وأمي يا رسول الله إنّي لأرى السّرور في وجهك، قال: أجل! أتاني جبريل آنفاً، فقال: يا محمد مَن صلّى عليك واحدةٌ كتب الله له بها عشر حسناتٍ، ومحا عنه عشر سيئات، ورَفع له عشر درجاتٍ. قال محمد بن حبيب: ولا أعلمه إلا قال: وصلّت عليه الملائكة. هذا حديث حسن. أخرجه الدارقطني في الأفراد عن البغوي. فوقع لنا موافقة عالية. وأخرجه الضياء في الأحاديث المختارة من وجه آخر عن البغوي. وقال الدارقطني: تفرّد به محمد بن حبيب. وقال شيخنا في شرح الترمذي: رجاله ثقات.

قلت: عبد العزيز ومَن فوقه من رجال الصحيحين، ومحمد بن حبيب وثّقه الخطيب، وتوقّف فيه الحاكم.

وقد أخرج إسماعيل القاضي عن أبي ثابت محمد بن عبيد الله المدني -وهو من شيوخ البخاري-، عن عبدالعزيز بن أبي حازم نحو هذا الحديث دون القصة، فخالف في سنده، قال: عن عبدالعزيز، عن العلاء بن عبدالرحمن، عن أبيه، عن أبي هريرة، فأخشى أن يكون محمد بن حبيب وهم فيه فسلك الجادة؛ لأنّ عبدالعزيز مُكْثِر عن أبيه، عن سهل، فلذلك اقتصرتُ على وصفه بالحسن، والعلم عند الله»[1].

تلخيص كلام ابن حجر: محور الخلاف في هذا الحديث على عبد العزيز بن أبي حازم، وخلاصة الطرق التي أوردها ابن حجر على النحو الآتي:

من رواه على الصواب: أبو ثابت محمد بن عبيد الله المدني، عن عبد العزيز بن أبي حازم، عن العلاء بن عبد الرحمن، عن أبيه، عن أبي هريرة. ووجدنا لأبي ثابت متابعًا، سيأتي في التخريج.

من سلك الجادة: محمد بن حبيب الجارودي، عن عبد العزيز بن أبي حازم، عن أبيه، عن سهل.

(1) ابن حجر، نتائج الأفكار، ج4/ص10 - 11.

الثاني: تخريج الرواية المروية على الصواب

أخرجه مسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي من طريق إسماعيل بن جعفر[1]؛ وأخرجه أحمد من طريق زهير[2]؛ وأخرجه أحمد، وابن حبان من طريق عبدالرحمن بن إسحاق؛ وأخرجه إسماعيل القاضي من طريق محمد بن جعفر[3]؛ وأخرجه الخطيب من طريق حفص بن ميسرة؛ وأخرجه تمّام من طريق روح بن القاسم[4]؛ كلّهم عن العلاء بن عبدالرحمن، عن أبيه، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلّى عليَّ واحدةً، صلّى الله عليه عشرًا»، هذا لفظ أكثرهم، ولفظ روح: «من صلَّى عليَّ مرةً واحدةً، كتب الله له بها عشر حسنات ومحا عنه عشر سيئات».

وأخرجه إسماعيل القاضي عن أبي ثابت محمد بن عبيد الله؛ وأخرجه ابن أبي عاصم عن يعقوب بن حميد[5]؛ عن عبدالعزيز بن أبي حازم؛ عن العلاء، عن أبيه، عن أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ الجماعة.

الثالث: تخريج رواية من سلك الجادّة

أخرجها ابن الجعد؛ وأخرجه أبو القاسم عبدالله بن محمد البغوي -ومن طريقه أبو طاهر المخلِّص، وابن بشران-؛ وأخرجها أبو طاهر المخلّص من طريق أحمد بن منيع[6]؛ كلهم عن محمد بن حبيب الجارودي، عن عبدالعزيز بن أبي حازم، عن أبيه، عن سهل بن سعد ب.

وقال الدارقطني: «تفرّد به محمد بن حبيب الجارودي، عن عبدالعزيز بن أبي حازم، عن أبيه»[7].

---

(1) صحيح مسلم (70/ص408)، وسنن أبي داود (1530)، وجامع الترمذي (485)، وسنن النسائي (1296).

(2) مسند أحمد، ج16/ص197(10287).

(3) مسند أحمد 12/ص 520 (7561)، وصحيح ابن حبان (905)، إسماعيل القاضي، فضل الصلاة على النبي ﷺ (9).

(4) الخطيب، موضح أوهام الجمع والتفريق، ج2/ص19، فوائد تمام (86).

(5) إسماعيل القاضي، فضل الصلاة على النبي ﷺ (8)، وابن أبي عاصم، الصلاة على النبي ﷺ (53).

(6) البغوي، الجعديات (2948)، وجزء البغوي (2)، وأمالي ابن بشران (1192)، والمخلّصيات (1913)، (2159).

(7) ابن حجر، إتحاف المهرة، ج14/ص541، تحقيق: مجموعة من المحققين، الطبعة الأولى، 1415هـ/1994م.

الرابع: الدراسة

لم يجزم ابن حجر في تعليل حديث سهل بن سعد ﵁ بسلوك الجادّة، بل شكّ في وهم محمد بن حبيب الجارودي في الحديث وسلوكه الجادّة فيه، والجادّة: عبدالعزيز بن أبي حازم، عن أبيه، عن سهل.

وهناك قرائن تؤيّد سلوك محمد بن حبيب الجادّة، وهناك قرائن تنفيه، أمّا القرائن التي تؤيّد سلوكه الجادّه فهي:

1. تفرّده بهذا السند، كما قاله الدارقطني، وهذا ممّا يقوّي تطرّق الوهم إليه.
2. مخالفة أبي ثابت ويعقوب بن حميد لمحمد بن حبيب، فكلاهما رويا الحديث على خلاف الجادّة.
3. إكثار محمد بن حبيب عن عبدالعزيز، عن أبيه، عن سهل، فبتتبعي السريع في أحاديث محمد بن حبيب رأيت أنّ كثيرًا من أحاديثه من هذا الطريق، فلا يبعد أنّه سلك الجادّة في هذا الحديث أيضًا.
4. نزول محمد بن حبيب من درجة الثقة، رغم تصريح ابن حجر بتوثيقه، قال ابن حجر: «محمد بن حبيب وثّقه الخطيب، وتوقّف فيه الحاكم».

قلت: إن أراد بقوله: «وثّقه» كونه ثقة فليس كذلك، فإنّ الخطيب والذهبي قالا فيه: «صدوق»[(1)].

وأمّا قوله: «توقّف فيه الحاكم»، فالناظر في كلام الحاكم يرى أنّه لم يتوقّف بل غمزه، فإنّه قال عقب حديثٍ فيه محمد بن حبيب: «هذا حديث صحيح الإسناد إن سلم من الجارودي»، وهذا غمز فيه، ولذلك قال الذهبي: «غمزه الحاكم النيسابوري»[(2)].

فمهما كان فهو ليس في درجة عالية من الضبط والإتقان، ومن المعلوم عند أهل الحديث أنّ الصدوق يخطئ، فلا يبعد أن يكون سلوك الجادة في هذا الحديث من أخطاء محمد بن حبيب، والله أعلم.

ورغم تردّد ابن حجر في الحكم بخطأ محمد بن حبيب إلّا أنّ تلميذه السخاوي جزم بخطأ محمد بن حبيب، ولكن سمّاه قلبًا، قال السخاوي: «وكلهم ثقاتٌ، لكن غلط محمد بن

(1) الخطيب، تاريخ بغداد، ج3/ص87، الذهبي، الميزان، ج3/ص194.

(2) الحاكم، المستدرك، ج1/ص473، والذهبي، الميزان، ج4/ص82، والمغني في الضعفاء، ج2/ص565.

حبيب فيه فقلَبه، وإنما هو من رواية عبدالعزيز بن أبي حازم، عن العلاء بن عبدالرحمن، عن أبيه، عن أبي هريرة. أخرجه إسماعيل القاضي، وابن أبي عاصم بالمتن دون القصة. ورواه ابن أبي عاصم أيضاً عن طريق زهير، عن العلاء، به مختصراً: من صلَّى عليَّ صلاةً واحدةً صلَّى الله عليه عشراً ... فعلى هذا لم يُصب من حكم بصحّته، لكن قد جزم شيخنا بأنّ الحديث حسن، وبالله التوفيق»[1].

هذه قرائن على احتمال خطأ محمد بن حبيب وسلوكه الجادّة، فإن رجعنا إلى قرائن انتفاء سلوك الجادّة ذكرنا أنّ من القرائن اختلاف لفظ الحديث، وهنا كذلك، فكلّ من روى الحديث عن أبي هريرة ﷺ اكتفى بذكر فضائل الصلاة على النبي ﷺ، بينما رواية محمد بن حبيب فيها قصة الحديث مع ذكر الفضائل، فلا يبعد أن يكون هذا حديثًا مستقلًّا، وكأنّ هذا هو السبب في عدم جزم ابن حجر بسلوك الجادة، والله أعلم.

وقد سبق في المطلب الأوّل كلام ابن رجب أنّ كثيرًا من العلماء لا يراعون وجود هذه القرائن ويحكمون بخطأ أحد الإسنادين، فعلى قول هؤلاء يرجّح خطأ محمد بن حبيب قطعًا.

وأمّا الكلام على تحسين ابن حجر للحديث، فنقول: إنّه صرّح بأنّه حسّن الحديثَ لاحتمال سلوك الجادة من محمد بن حبيب، فقال: «فلذلك اقتصرتُ على وصفه بالحسن»، وهذا من منهج ابن حجر، فحيث يشكّ في رواية الرّاوي في سلوك الجادّة أو عدمها فتنزل درجة الحديث عنده، والله أعلم.

المبحث الثالث: الأحاديث التي انتفى إعلالها بسلوك الجادّة في نتائج الأفكار

بتتبعنا في كتاب نتائج الأفكار لابن حجر عثرنا على حديثين أحدهما عند ابن المديني والآخر عند ابن حجر، فإنّهما استعملا أوّلًا قرينة سلوك الجادّة في إعلال الحديث ثمّ رجع كلّ منهما عن رأيه، وذلك لحصول قرائن تنفي سلوك الرّاوي الجادّة، وسبق ذكر تلك القرائن في المبحث الأوّل، وإليك تفصيل الحديثين.

المطلب الأوّل: حديث أبي مسعود الأنصاري وأبي هريرة ﷺ في الصلاة على النبي ﷺ

ورد في كيفية الصلاة على النبي ﷺ أحاديث كثيرة، تأتي بعضها بزيادة على الأخرى، ومن تلك الزيادات: «في العالمين» في قولنا: «في العالمين إنك حميد مجيد»، وجاءت هذه الزيادة في أحاديث كثيرة منها حديث أبي مسعود الأنصاري ﷺ، وحديث أبي هريرة ﷺ،

---

(1) السخاوي، القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع، ص246، تحقيق: محمد عوامة، دار المنهاج بجدّة.

فاحتمل علي بن المدينيّ أولاً أن يكون الرّاوي في حديث أبي هريرة ﷺ سلك الجادّة، ثمّ رجع عن رأيه وصوّب الوجهين لثبوت بعض القرائن، وإليك التفصيل.

الأوّل: نصّ ابن حجر: قال ابن حجر: «أما الزيادة الرابعة –أي في العالمين- ففيما قرأنا على الشيخ أبي عبدالله بن قوام بالسند الماضي قريباً إلى أبي مصعب، أنا مالك، عن نُعيم بن عبدالله المُجْمر، عن محمد بن عبدالله بن زيد بن عبد ربّه، عن أبي مسعود الأنصاري ﷺ قال: أتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن في مجلس سعد بن عبادة، فقال له بشير بن سعد: أَمَرنا الله يا رسول الله أن نُصَلِّي عليك، فكيف نُصَلّي عليك؟ قال: فسكت حتى تمنّينا أنّه لم يسأله، ثم قال: قولوا اللهم صلّ على محمدٍ وعلى آل محمدٍ كما صليت على آل إبراهيم، وبارك على محمدٍ وعلى آل محمدٍ كما باركت على آل إبراهيم في العالمين إنك حميدٌ مجيدٌ.

هذا حديث صحيح، أخرجه أحمد عن عبدالرحمن بن مهدي وإسحاق بن عيسى وعثمان بن عمر؛ وأخرجه مسلم عن يحيى بن يحيى؛ وأبو داود عن القَعْنَبي؛ خمستهم عن مالك. فوقع لنا بدلاً عالياً. وأخرجه الترمذي والنسائي من رواية عبدالرحمن بن القاسم، عن مالك.

ورواه داود بن قيس المدني أحد الثقات عن نُعيم، فخالف مالكاً في سنده، أخبرني العماد أبو بكر بن إبراهيم الفرضي، عن عائشة بنت المسلم الحَرَّانية سماعاً بالسند الماضي قريباً إلى جعفر الفِرْيابي قال: حدَّثَنا علي بن المديني، ثنا عبدالرزاق، عن داود بن قيس، عن نُعَيم بن عبدالله، عن أبي هريرة ﷺ قال: قلنا يا رسول الله! كيف نصلي عليك، فقد علمنا السلام عليك؟ قال: قولوا اللهم صل على محمدٍ وعلى آل محمدٍ وبارك على محمدٍ كما صليت وباركت على آل إبراهيم في العالمين إنك حميدٌ مجيدٌ.

هذا حديث صحيح، أخرجه البزار عن أحمد بن عبدة، عن سليم بن أخضر، عن داود بن قيس، فوقع لنا عالياً. وقال: لا نعلم رواه عن نعيم -يعني عن أبي هريرة- إلا داود بن قيس.

قلت: رجاله رجال الصحيح، وقد رجّح الدارقطني رواية مالك، وأما علي بن المديني فمال إلى الجمع بين الروايتين، فقال: كنت أظن دواد بن قيس سلك المحجة؛ لأنّ نُعَيماً معروف بالرواية عن أبي هريرة، فلما تدبّرت الحديثَ وجدتُ لفظه غير لفظ الحديث الآخَر فجوّزت أن يكون عند نُعيم بالوجهين، والله أعلم»(1).

تلخيص كلام ابن حجر: محور الخلاف في هذا الحديث على نُعَيم المُجْمر، وخلاصة الطرق الّتي أوردها ابن حجر على النحو الآتي: من رواه على الصواب: مالك، عن نُعَيم

---

(1) ابن حجر، نتائج الأفكار، ج2/ص206 - 208.

المُجْمر، عن محمد بن عبدالله بن زيد، عن أبي مسعود الأنصاري.

من ظُنّ أنّه سلك الجادّة: داود بن قيس، عن نُعَيم المُجْمر، عن أبي هريرة.

الثاني: تخريج الرواية المروية على الصواب

أخرجها مسلم عن يحيى بن يحيى؛ وأحمد من طريق عبدالرحمن بن مهدي وعثمان بن عيسى؛ وعثمان بن عمر؛ وأبو داود عن القعنبي[1]؛ والترمذي من طريق مَعْن -ولم نجده من طريق ابن القاسم التي أشار إليه ابن حجر-؛ والنسائي من طريق ابن القاسم؛ كلّهم عن مالك[2]؛ عن نُعيم المُجْمر، عن محمد بن عبدالله بن زيد بن عبد ربّه، عن أبي مسعود الأنصاري.

الثالث: تخريج رواية من ظنّ أنّه سلك الجادّة

أخرجها البزّار من طريق سليم بن أخضر؛ والسَّرَّاج من طريق القَعْنَبي[3]؛ والطبري من طريق ابن أبي فديك؛ وابن حجر كما سبق من طريق عبدالرزاق[4]؛ أربعتهم عن داود بن قيس، عن نُعيم المُجْمر، عن أبي هريرة. قال البزّار عقب الحديث: «وهذا اللفظ لا نحفظه إلا من حديث داود عن نعيم، عن أبي هريرة».

الرابع: الدراسة

جاء حديث أبي هريرة ﵁ من طريق مشهورٍ معروف مألوف، وهو طريق نُعيم المُجْمر عنه، فيكون موضعًا لانزلاق الرواة وسلوكِهم إياه، لا سيّما إن كانت قرينة تؤيّد ذلك، وهذا ما رأى علي بن المديني في بداية الأمر، لمّا رأى رواية داود بن قيس من هذا الطريق مخالفة لثقةٍ متقن كمالك، فقال: «كنت أظن أنّ داود بن قيس سلك المحجّة»، لكنّه تغيّر رأيه وحكم بصحّة رواية داود بن قيس، وانتفى سلوكه الجادّة، وبنى هذا التصويب على قرينة وهي اختلاف لفظ حديث داود بن قيس عن حديث مالك، فقال علي بن المديني: «فلما تدبّرت الحديثَ وجدتُ لفظه غير لفظ الحديث الآخَر، فجوّزت أن يكون عند نُعيم بالوجهين، والله أعلم»[5].

---

(1) صحيح مسلم (405/65)، أحمد، المسند، ج37/ص38(22352)، ج28/ص299(17067)، وأبو داود، السنن (980).

(2) الترمذي، الجامع (3220)، والنسائي، السنن (1285)، ومالك، الموطأ (173).

(3) أحمد، المسند، ج14/ص402(8154)، وحديث السَّرَّاج تخريج زاهر بن طاهر الشحامي (412).

(4) الطبري، تهذيب الآثار، ص218، وابن حجر، نتائج الأفكار، ج2/ص207.

(5) ابن حجر، نتائج الأفكار، ج2/ص206 - 208.

فهذا نصّ صريح من إمام العلل والنقد علي بن المديني في أنّ الحديث إذا ورد بلفظين مختلفين يحكم على أنّهما حديثان ولا يتسرّع ويحكم بخطأ أحدهما، كما أنّه يمكن أن نستنتج من صنيعه أنّه إذا تعارضت قرينة سلوك الجادّة المؤدّية إلى الحكم بخطأ أحد الحديثين، مع قرينة أخرى قويّة والّتي مؤدّاها إمكان الجمع بين الروايتين، فترّجح تلك القرينة على قرينة سلوك الجادّة. وقد سبق التفصيل فيه في المبحث الأوّل.

واعلم أنّ موقف النّقاد تجاه هذا الحديث اثنان: الأوّل الترجيح، وهو صنيع الدارقطني، فقد رجّح رواية مالك على رواية داود[1]، فكأنّه نظر إلى إتقان مالك وحفظه وإمامته، وروايته للحديث من طريق أوعر من طريق داود بن قيس. والموقف الثاني: الجمع، وهذا موقف علي بن المديني، كما رأيت، أي تصحيح الحديثين والحكم بمجيئه من طريقين، ولا شكّ أن الجمع أولى من الترجيح، لا سيّما في مثل هذا الحديث الّذي قامت قرائن اختلافه مع حديث أبي مسعود ﷺ، والله أعلم.

المطلب الثاني: حديث شداد بن أوس وبُرَيدة بن الحُصَيْب ﷺ في سيّد الاستغفار

ورد في سيّد الاستغفار أحاديث كثيرة، عمدتها حديث شدّاد بن أوس ﷺ، وجاء أيضًا من حديث بريدة بن الحصيب ﷺ، فاحتمل ابن حجر أولاً أن يكون أحد الرواة في حديث شدّاد ﷺ سلك الجادّة فرواه عن بريدة، ثمّ رجع عن رأيه وصوّب الحديثين بناء على قرائن، وإليك التفصيل.

الأوّل: نصّ ابن حجر: قال ابن حجر: «قرأت على أمّ الحسن بنت محمد بن أحمد بن محمد بن عثمان التّنوخية بدمشق، عن أبي الفضل بن أبي عمر، قالت: أنا إسماعيل بن ظفر، أنا أبو عبدالله الكرّاني، أنا أبو القاسم الأشقر، أنا أبو الحسين الأصبهاني، أنا أبو القاسم الطبراني في الدعاء، ثنا علي بن عبدالعزيز، ثنا أحمد بن يونس، ثنا زهير -هو ابن معاوية-، ثنا الوليد بن ثعلبة، عن عبدالله بن بريدة، عن أبيه ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: من قال حين يصبح وحين يمسي: اللهم أنت ربي -فذكر مثل سياق الأول، لكن قال: اغفر لي ذنوبي جميعاً. وقال في آخره: فمات من يومه أو ليلته دخل الجنة.

هذا حديث صحيح، أخرجه أبو داود عن أحمد بن يونس، فوقع لنا موافقة عالية[2]؛ وأخرجه أحمد عن أبي كامل عن زهير، فوقع لنا بدلاً عالياً[3]؛ وأخرجه أحمد أيضاً

---

(1) أحمد، المسند، ج14/ص402(8154).

(2) الموافقة: هي الوصول إلى شيخ أحد المصنِّفين من غير طريقه، مع علوّ الإسناد إليه. ينظر: نزهة النظر، ص148.

(3) البدل: وهو الوصول إلى شيخ شيخ أحد المصنّفين من غير طريقه، مع علوّ الإسناد إليه. ينظر: المصدر السابق.

والنسائي وابن ماجه من غير وجه عن الوليد بن ثعلبة. وقد وثّقه يحيى بن معين[1]، وكنت أظنّ أنّ روايته هذه شاذّة وأنّه سلك الجادّة، حتى رأيتُ الحديث من رواية سليمان بن بُريدة عن أبيه، أخرجها ابن السُّنِّي، فبان أنّ للحديث عن بُريدة أصلاً»[2].

تلخيص كلام ابن حجر: محور الخلاف في هذا الحديث على عبدالله بن بُريدة، وخلاصة الطرق الّتي أوردها ابن حجر على النحو الآتي:

من رواه على الصواب: حسين المعلّم، عن عبدالله بن بريدة، عن بشير بن كعب، عن شدّاد.

من ظنّ أنّه سلك الجادة: الوليد بن ثعلبة، عن عبدالله بن بريدة، عن أبيه.

الثاني: تخريج الرواية المروية على الصواب

أخرجها البخاري من طريق عبدالوارث؛ والبخاري والنسائي من طريق يزيد بن زُرَيع؛ والنسائي من طريق غندر[3]؛ وأحمد عن يحيى القطان؛ ومحمد بن أبي عدي[4]؛ من طريق حسين المعلّم، عن عبدالله بن بريدة، عن بشير بن كعب، عن شدّاد بن أوس.

وأخرجها النسائي من طريق حماد بن سلمة، عن ثابت[5]؛ عن عبدالله بن بريدة: «أنّ نفرًا صحبوا شداد بن أوس، فقالوا: حدِّثنا بشيء سمعته من رسول الله ﷺ» الحديث.

وأخرجها من طريق حمّاد بن سلمة، عن ثابت وأبي العوّام، عن ابن بريدة: «أنّ ناسًا من أهل الكوفة» الحديث[6].

الثالث: تخريج رواية من ظنّ أنّه سلك الجادّة

أخرجها النسائي، وابن حبان، والحاكم من طريق عيسى بن يونس[7]؛ وأحمد، والنسائي، والبزار، والطبراني من طريق زهير بن معاوية[8]؛ وابن ماجه من طريق إبراهيم بن

---

(1) أي وثق عبدالله بن بريدة.

(2) ابن حجر، نتائج الأفكار، ج2/ص341 - 342.

(3) صحيح البخاري (6306)، (6323)، والنسائي، السنن، (5522)، والنسائي، السنن الكبرى، (9763).

(4) مسند أحمد، ج28/ص334(17111)، وج28/ص354(17130).

(5) النسائي، السنن الكبرى، (10226).

(6) النسائي، السنن الكبرى، (10342).

(7) السنن الكبرى (9764)، وصحيح ابن حبان (1036)، والمستدرك، ج1/ص514، وقال: «صحيح الإسناد».

(8) مسند أحمد، ج38/ص119(23013)، والسنن الكبرى (10340)، ومسند البزار (4466)، والدعاء للطبراني (309).

عيينة[1]؛ ثلاثتهم عن الوليد بن ثعلبة، عن عبداالله بن بريدة، عن أبيه.

وأخرجها ابن السُّنِّي من طريق موسى بن أعين، عن ليث، عن عثمان، عن سليمان بن بريدة، عن أبيه. وأخرجها الطبراني من طريق جعفر الأحمر عن المنذر بن ثعلبة، عن ابن بريدة، عن أبيه[2].

الرابع: الدراسة

روى الوليد بن ثعلبة الحديثَ من طريق مشهورٍ مألوف، وهو طريق عبداالله بن بريدة عن أبيه، واحتمال سلوكه الجادّة ووقوعه في الوهم والخطأ كثير، ولهذا نرى النسائي وابن منده رجّحا رواية حسين المعلّم بناء على أثبتية حسين، فقال النسائي عقب حديث الوليد: «حسين أثبت عندنا من الوليد بن ثعلبة، وأعلم بعبداالله بن بريدة، وحديثه أولى بالصواب»[3]، وحكم ابن منده بوهم الوليد فقال ابن منده: «رواه شعبة وجماعة عن حسين المعلم، ورواه الوليد بن ثعلبة، فقال: عن عبداالله بن بريدة، عن أبيه ووهم فيه، والصواب حديث حسين»[4].

وهكذا كان يرى ابن حجر في بداية الأمر، فحكم بأنّ الوليد سلك الجادّة، فقال في فتح الباري: «كأن الوليد سلك الجادّة؛ لأنّ جل رواية عبداالله بن بُريدة عن أبيه، وكأنّ من صححه جوّز أن يكون عن عبداالله بن بُريدة على الوجهين»، ثمّ تغيّر رأيه لوجود قرينة أخرى ينتفي معها الحكم بسلوك الجادة، وهي مجيء الحديث من طريق آخر، ولهذا حكم بانتفاء سلوك الجادّة من الوليد، ومن ثمّ تصحيح الوجهين عن عبداالله بن بريدة، فقال في نتائج الأفكار: «كنت أظن أنّ روايته هذه شاذة وأنه سلك الجادة، حتى رأيتُ الحديث من رواية سليمان بن بُريدة عن أبيه أخرجها ابن السُّنِّي، فبان أنّ للحديث عن بُريدة أصلاً»[5].

وهذا يؤكّد ما ذكرناه في المطلب السابق أنّه إذا تعارضت قرينة سلوك الجادّة مع قرينة أخرى قويّة، فترجّح تلك القرينة على سلوك الجادّة، ويحكم بانتفاء سلوك الجادّة من حديث الرّاوي، واالله أعلم.

---

(1) ابن ماجه، السنن (3872).

(2) ابن السني، عمل اليوم والليلة، (43)، والطبراني، الدعاء (309).

(3) النسائي، السنن الكبرى، (10341).

(4) ابن منده، التوحيد، ج2/ص79.

(5) ابن حجر، فتح الباري، ج11/ص99، ونتائج الأفكار، ج2/ص342.

الخاتمة:

وفي ختام هذا البحث نذكر هنا أهمّ ما توصّلت إليها من نتائج، وهي:

1. سلوك الجادة هو: رواية الرّاوي لحديثٍ بإسناد مشهور سهل مخالفًا فيه من هو مثله أو أقوى منه صفة أو عددًا.

2. استعمل ابن حجر في سلوك الجادة التعبيرات الآتية: سلك الجادة، جرى على الجادّة، مشى على الجادّة، تبع العادة.

3. من الجوادّ التي أعلّ بها ابن حجر في نتائج الأفكار: طريق أبي الزبير عن جابر، وطريق عبد العزيز بن أبي حازم، عن أبيه، عن سهل، وطريق عبدالله بن بريدة عن أبيه.

4. من شروط الحكم بسلوك الجادة: سهولة الطريق وشهرته، ووجود قرينة على خطأ الرّاوي، وكونها في حديثٍ واحد.

5. لا يلزم أن يكون السالك للجادّة راويًا واحدًا، بل قد يكون أكثر من راوٍ إن كان فيهم الضعف ويغلب عليهم الوهم.

6. إن ترجّح عند ابن حجر سلوك الرّاوي الجادّة فمنهجه أنّه يحكم بشذوذ الطريق التي سلك راويها الجادّة.

7. احتمال وقوع سلوك الجادّة من أحد رواة السند يكون سببًا في نزول درجة الحديث عند ابن حجر.

8. رجّح ابن حجر رواية الأحفظ وهو زهير بن معاوية على الأكثر وهما ليث بن أبي سليم والمغيرة بن مسلم الخراساني، وحكم بسلوكهما الجادّة.

9. إذا تعارضت قرينة سلوك الجادّة المؤدّية إلى الحكم بخطأ أحد الحديثين، مع قرينة أخرى قويّة والّتي مؤدّاها إمكان الجمع بين الروايتين، فترّجح تلك القرينة على قرينة سلوك الجادّة.

10. من القرائن التي ترّجح على سلوك الجادّة:

- اختلاف سياق الحديث، فإن ورد الحديث من طريق مشهور سهلٍ لكنّ سياقه مختلف عن الرواية الأخرى، فيحكم على كونهما حديثين ولا يحكم بسلوك الرّاوي الجادة.

- ورود الحديث من طريق آخر، فإن ورد الحديث من طريق آخر بحيث يقوّي احتمال أصل الحديث من الطريق التي يظنّ أنّ الرّاوي سلك فيه الجادّة، فحينئذٍ لا يحكم بسلوك الجادّة.
- رواية الرّاوي السالك للجادة الرواية المحفوظة، فإن روى الرّاوي الحديثَ من وجهين، فحينئذٍ لا يحكم بسلوك الجادّة.

هذا، وصلّى الله وسلّم على نبيّنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله ربّ العالمين.

قائمة المصادر والمراجع:

ابن الأثير: عز الدين علي بن محمد الجزري(ت630هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الفكر ببيروت، الطبعة الأولى1409هـ/1989م.

أحمد بن حنبل(ت241هـ)، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الأولى1416هـ/1995م. والعلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية ابنه عبدالله، تحقيق: وصي الله عباس، دار الخاني بالرياض، الطبعة الثانية1422هـ/2001 م.

الأزهري أبو منصور (ت370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار المصرية بالقاهرة.

إسماعيل بن إسحاق(ت282هـ)، فضل الصلاة على النبي ﷺ، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي ببيروت، الطبعة الثالثة، 1397هـ.

تمام بن محمد الرازي(ت414هـ)، الفوائد، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى1412هـ.

الألباني: محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى1422هـ.

البخاري: محمد بن إسماعيل الجعفي(ت256هـ)، الأدب المفرد، تحقيق: سمير الزهيري، مكتبة المعارف بالرياض، الطبعة الأولى1419هـ/1998م.

ابن بشران: عبدالملك بن محمد(ت430هـ)، الأمالي، تحقيق: عادل العزازي، دار الوطن بالرياض، الطبعة الأولى، 1418هـ/1997م.

البغوي أبو القاسم (ت317هـ)، جزء فيه ثلاثة وثلاثون حديثا، تحقيق: محمد ياسين، مكتبة ابن الجوزي بالدمام، الطبعة الأولى، 1407هـ. والجعديات المسمى بـ(مسند ابن الجعد)، تحقيق: عبد المهدي عبدالقادر، مكتبة الفلاح بالكويت، الطبعة الأولى1405هـ/1985م. ومعجم الصحابة، تحقيق: محمد الأمين الجكني، مكتبة دار البيان بالكويت، الطبعة الأولى.

البقاعي: برهان الدين(ت885هـ)، النكت الوفية بما في شرح الألفية، تحقيق: ماهر الفحل، مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى، 1428هـ/2007م.

الترمذي: أبو عيسى(ت279هـ)، الجامع الكبير، تحقيق: بشار معروف، دار الغرب ببيروت، الطبعة الأولى، 1417هـ/1996م.

ابن الجُنَيد: سؤالات ابن الجُنَيد لأبي زكريا يحيى بن معين، تحقيق: أحمد نور سيف، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى1408هـ/1988م.

الجوهري: إسماعيل بن حماد(ت393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عطار، دار العلم للملايين ببيروت، الطبعة الثانية1404هـ/1984م.

ابن أبي حاتم: أبو محمد(ت327هـ)، الجرح والتعديل، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، دار إحياء التراث العربي ببيروت، الطبعة الأولى.

الحاكم النيسابوري أبو عبدالله (ت405هـ)، المستدرك على الصحيحين، دار المعرفة ببيروت.

ابن حبان: أبو حاتم محمد بن حبان(ت354هـ)، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الثانية1414هـ/1993م.

ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني (ت852هـ): الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلى محمد معوض، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى1415هـ/1994م. وبلوغ المرام من أدلة الأحكام، تحقيق: سمير الزهري، مكتبة المعارف بالرياض، الطبعة الأولى1433هـ/2012م. والتلخيص الحبير، تحقيق: محمد الثاني بن عمر بن موسى، دار أضواء السلف بالرياض، الطبعة الأولى1428هـ/2007م.

الخطابي: أبو سليمان(ت388هـ)، أعلام الحديث، تحقيق: محمد بن سعد آل سعود، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، 1405هـ/(1986م).

الخطيب البغدادي: أحمد بن علي(ت463هـ)، موضح أوهام الجمع والتفريق، تحقيق: عبدالمعطي قلعجي، دار المعرفة ببيروت، الطبعة الأولى.

أبو داود: سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني(ت275هـ)، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، دار الرسالة العالمية بدمشق وبيروت، طبعة خاصة، 1430هـ/2009م. ومسائل الإمام أحمد رواية أبي داود، تحقيق: طارق عوض الله، مكتبة ابن تيمية بمصر، الطبعة الأولى، 1420هـ/1999م.

الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد(ت748هـ)، الكاشف بمعرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق: محمد عوامة وأحمد الخطيب، دار القبلة بجدة، الطبعة الأولى1413هـ/1992م. وميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: محمد عرقسوسي، دار الرسالة العالمية ببيروت، الطبعة الأولى1430هـ/2009م. والمغني في الضعفاء، تحقيق: نور الدين عتر، إدارة إحياء التراث الإسلامي بقطر. والموقظة، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، دار البشائر ببيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ/.

ابن رجب: عبدالرحمن بن أحمد (795هـ)، شرح علل الترمذي، تحقيق: همام سعيد، مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة السابعة، 1436هـ/2015م.

السخاوي: شمس الدين (ت902هـ)، الأجوبة المرضية، تحقيق: محمد إسحاق محمد، دار الراية، الطبعة الأولى، 1418هـ. والضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار الجيل ببيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ/1992م. وفتح المغيث بشرح ألفية الحديث، تحقيق: عبدالكريم الخضير ومحمد آل فهيد، دار المنهاج بالرياض، الطبعة الثانية1428هـ.

سليم الهلالي، عجالة الراغب المتمني، دار ابن حزم ببيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ/2001م.

ابن السني: أبو بكر أحمد بن محمد الدينوري(ت364هـ)، عمل اليوم والليلة، تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان بدمشق، الطبعة الأولى، 1407هـ/1987م.

السيوطي: جلال الدين عبدالرحمن(ت911هـ)، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: محمد عوامة، دار اليسر بالمدينة المنورة، ودار المنهاج بجدة، الطبعة الأولى، 1437هـ/2016م.

ابن أبي شيبة (ت235هـ)، المصنف، تحقيق: عوامة، دار القبلة بجدة، الطبعة الأولى1427هـ.

الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد(ت360هـ)، الدعاء، تحقيق: محمد سعيد البخاري، دار البشائر ببيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ/1987م. والمعجم الأوسط، تحقيق: طارق عوض الله وعبدالمحسن الحسيني، دار الحرمين بالقاهرة، الطبعة الأولى1415هـ/1995م. والمعجم الصغير، تحقيق: محمد أمرير، المكتب الإسلامي ببيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ/1985م. والمعجم الكبير، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية بالقاهرة، الطبعة الثانية.

ابن أبي عاصم: أبو بكر أحمد بن عمرو بن الضحاك(ت287هـ)، الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، تحقيق: حمدي السلفي، دار المأمون للتراث بدمشق، الطبعة الأولى، 1415هـ/1995م.

ابن عبدالبر: أبو عمر يوسف بن عبدالله(ت463هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي البجاوي، دار الجيل ببيروت، الطبعة الأولى1412هـ/1992م.

المخلص: أبو طاهر محمد بن عبدالرحمن (ت393هـ)، المخلصيات، تحقيق: نبيل جرار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة قطر، الطبعة الأولى، 1429هـ/2008 م.

المزي: جمال الدين أبو الحجاج(ت742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار معروف، مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الأولى1402هـ/1982م.

مسلم بن الحجاج (ت261هـ)،صحيح مسلم، تحقيق:محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي.

المنذري: زكي الدين عبدالعظيم بن عبدالقوي(ت656هـ)، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى1417هـ/1996م.

النسائي: أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب (303هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الأولى1421هـ/2001م. وعمل اليوم والليلة، تحقيق: فاروق حمادة، الرباط، الطبعة الأولى1401هـ. وسنن النسائي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، سوريا، الطبعة الثانية1406هـ/1986م.

الهيثمي: أبو الحسن نور الدين(ت807هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي بالقاهرة، 1414هـ، 1994م.

Defects of the Prophetic Tradition by Means of “Maintaining the Path of Narration”: its Affirmation or Denial Signs in Ibn Hajar’s Book Nataaej Al-Afkar

Abdullah Mohammad Charbgoo

Awad Alkhalaf

College of Shari’a and Islamic Studies - University of Sharjah

Sharjah - U.A.E.

Abstract:

The term “Suluk al-Jaddah” literally means to indicate “following up the path”, while its technical meaning refers to keeping up the familiar way of narrating prophetic tradition by means of maintaining typical and famous chain of narrators. The term is one of many clues used by hadith experts to realize the presence of defects in a hadith. This paper aims at shedding light on its origin, concept, usage in Ibn Hajar’s book Nataaej al-Afkar; which is one of the most important books of science of Hadith by a well-known scholar in the field. Moreover, the paper aims at clarifying when to affirm defect in a Hadith using this clue and when to deny judging it as such. In addition to this theoretical study, the paper figures out hadiths that can be considered as having this sort of defect within the book on a practical basis. The researchers follow the inductive and analytical method in their study. Among the findings of this study is the presence of five hadiths that can be categorized as defective in the book where Ibn Hajar has confirmed three and declined the other two.

Keywords: Defects of Hadith, “Maintaining the Path of Narration” “Suluk Al-Jaddah” “Nataaej Al-Afkar” and Ibn Hajar.

الكلام المحكي على ألسنة الخلق في القرآن الكريم وعلاقته بكلام الله

أحمد حسين الشياب

كلية الآداب - جامعة الملك فيصل

الهفوف - المملكة العربية السعودية

تاريخ الاستلام: 21-12-2017 **تاريخ القبول: 20-06-2018**

ملخص البحث:

تناولت هذه الدراسة كلام الخلق الوارد في القرآن الكريم وعلاقته بكلام الله تعالى، من حيث إسناد الكلام، أهو لله أم لمن أنشأه ابتداءً؟ ومن حيث معرفة إن كان الكلام المحكي مخلوقاً أم لا؟ ومن حيث إن كان الكلام المحكي ذُكر في القرآن الكريم بالمعنى أم باللفظ؟ ومن حيث إن كان معجزا أم لا؟ وأخيرا من حيث إمكانية الاستفادة من الحِكم والفوائد الموجودة في الكلام المحكي، وما يتبع ذلك من مسائل أخرى في ذات الموضوع. لذا جاءت هذه الدراسة بهدف بيان وكشف اللبس الحاصل من مسألة تداخل الكلام المحكي على ألسنة بعض الخلق الوارد في القرآن الكريم مع كلام الله -تعالى- ذاته. فتبين أنّ الكلام المحكي في القرآن الكريم نُقل بمعناه ومحتواه، وأما اللفظ القرآني وأسلوب صياغته فهو لله تعالى، وليس لقائليه أيّ فضل فيه. وقد تفرّع عن هذه النتيجة كثير من المسائل التي أجابت عنها الدراسة في هذا البحث.

الكلمات الدالة : الكلام المحكي، كلام الله، إعجاز، فوائد وحِكَم.

المقدِّمةُ:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد :

فإنّ من صفات القرآن الكريم أنّه مبين، قال -تعالى-: (قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ (15)– سورة المائدة، ذلك يعني أنّه مُبينٌ لكل ما يحتاجه الناس في دينهم ودنياهم، وأنّ ما يحصل من لبس في فهمه فهو يرجع إلى سوء تقديرنا في فهمه وتفسيره.

ومن المسائل التي تخطئها بعض أفهام الناس، مسألة تشابك وتداخل كلام الخلق الوارد في القرآن الكريم مع كلام الله، وحقيقة إسناده أهو لله -تعالى- أم لقائليه ابتداء؟ وما يتبع ذلك من مسائل شائكة تتعلق بذات الموضوع، لذا فقد جاء هذا البحث للتحقيق في مثل هذه المسائل، وكشف اللبس الحاصل فيها، وما يتبع ذلك من شبهات عند من يحاول استغلال مثل هذه المسائل التي قد تخفى على كثير من الناس.

أسئلة الدراسة :

السؤال الرئيس: ما علاقة الكلام المحكي على ألسنة الخلق الوارد في القرآن الكريم بكلام الله -تعالى-؟ ويتفرع عنه الأسئلة الآتية:

1. هل الكلام المحكي يأخذ نفس صفات كلام الله، لكونه ورد في القرآن الكريم ؟
2. هل نُقل الكلام المحكي باللفظ أم بالمعنى ؟
3. هل الكلام المحكي معجز أم لا؟
4. هل يصح اعتبار الحِكم والفوائد الموجودة في الكلام المحكي، قواعد صحيحة، لكونها وردت في القرآن الكريم؟

أهداف البحث :

1. بيان علاقة الكلام المحكي على ألسنة الخلق الوارد في القرآن الكريم، بكلام الله تعالى.
2. كشف اللبس الحاصل من مسألة تداخل الكلام المحكي مع كلام الله .
3. بيان ما إذا كان الكلام المحكي معجزا أم لا ؟
4. توضيح الموقف من الحِكم والفوائد الموجودة في الكلام المحكي .

الدراسات السابقة :

بعد البحث والتنقيب لم يجد الباحث أية دراسة سابقة مستقلة تتعلق بموضوع البحث، وكل ما وجده الباحث هو معلومات متناثرة في بطون الكتب، من أهمها: كتاب الفتاوى لابن تيمية، وكتاب الاتقان في علوم القرآن للسيوطي، وكتاب النبأ العظيم لمحمد عبد الله دراز، وكتاب البرهان في علوم القرآن للزركشي، وكتاب دلائل الإعجاز للجرجاني، وبعض كتب التفسير.

منهجية البحث :

اعتمدت هذه الدراسة على المنهج الاستنباطي، وذلك من خلال استحضار الشواهد العلمية والمنطقية من القرآن الكريم والسنة وأقوال العلماء المتنوعة للوصول إلى النتائج العلمية المرجوّة.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن يكون في مقدمة ومبحثين وخاتمة، على النحو الآتي:

المقدمة: وقد احتوت على تمهيد، وبيان مشكلة البحث، وهدف البحث.

المبحث الأول: التحقق من قرآنية كلام الخلق الوارد في القرآن الكريم، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المقصود بالكلام المحكي على ألسنة الخلق الوارد في القرآن الكريم

المطلب الثاني: علاقة الكلام المحكي في القرآن الكريم بكلام الله -تعالى- .

المطلب الثالث: التحقق من نقل الكلام المحكي في القرآن الكريم الدائر بين اللفظ والمعنى

المبحث الثاني: علاقة كلام الخلق الوارد في القرآن الكريم بالإعجاز واستنباط الفوائد، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الإعجاز في الكلام المحكي على ألسنة من ذكرهم القرآن في آياته

المطلب الثاني: تنقل الكلام المحكي من موضع لآخر في القرآن الكريم

المطلب الثالث: استنباط الحكم والفوائد من كلام الخلق الوارد في القرآن الكريم على أساس أنها مسلّمات قرآنية ؟

الخاتمة: النتائج والتوصيات

المبحث الأول: التحقق من قرآنية كلام الخلق الوارد في القرآن الكريم

يشكُل على الكثير ذلك التداخل الحاصل من مسألة إسناد الكلام المحكي على ألسنة الخلق الوارد في القرآن الكريم، أهو لله (لكونه ورد في القرآن الكريم)أم لمن أنشأه ابتداء (لكونه هو صاحبه الذي أنشأه ابتداء)، كقوله -تعالى-: (لَئِنِ ٱتَّبَعۡتُمۡ شُعَيۡبًا إِنَّكُمۡ إِذٗا لَّخَٰسِرُونَ(90)– سورة الأعراف. فإلى من نسند الكلام هنا؟ لله أم إلى قوم شعيب؟ ومن هو المسؤول عن هذا الكلام؟ هذا مع يقيننا بأنّ هذا الكلام هو قرآن، وهو جزء من آية، وأنّ الله -تعالى- لا يمكن أن يحرّضنا على معارضة شعيب، بل هو من بعثه، وهو من أمرنا باتباعه، وأنّ الذين كفروا من قوم شعيب هم من أنشأوا هذا الكلام، لكن يبقى الإشكال حاضرا وبقوة في مسألة التداخل بين المسؤوليتين عن هذا الكلام .

ولحل الإشكال نتابع التفصيل لهذه المسألة في المطالب الآتية:

المطلب الأول: المقصود بالكلام المحكي على ألسنة الخلق الوارد في القرآن الكريم

قبل الحديث عن الكلام المحكي على ألسنة الخلق في القرآن الكريم لا بد من بيان معنى الكلام على العموم، ومعنى كلام الله -تعالى- على الخصوص.

الكلام، جمع كلمة وهو « اسم جنس يقع على القليل والكثير » [(1)]«وقيل الكلام ما كان مُكْتَفِياً بنفسه وهو الجملة »[(2)]

وقد أحسن الراغب عندما عرّفه بأنّه « ما يقع على الألفاظ المنظومة وعلى المعاني التي تحتها مجموعة»[(3)]

وكلام الله -تعالى- الوارد في القرآن الكريم يشمل اللفظ والمعنى جميعا [(4)]، «فالكلام» جنس شامل لكل كلام ، وإضافته إلى الله تميزه عن كلام من سواه من الإنس و الجن والملائكة »[(5)]. إذ هو صفة له وقع فيه الإعجاز، بينما كلام الخلق ليس كذلك البتة.

---

(1) محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر ، ص: 240

(2) محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، (بيروت: دار صادر)، ط1 ، ج: 12 ، ص : 522 ، حرف الميم

(3) الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم، مفردات ألفاظ القرآن، (دمشق : دار القلم)، ج: 2 ، ص: 316

(4) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت : 728هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزار، (دار الوفاء ، 1426 هـ ، 2005 م)، ط 3 ، ج: 6 ، ص: 533

(5) محمد عبد الله دراز ، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن، (الدوحة: دار الثقافة، 1985 م)، ص 14

أمّـا الـكلام المحكـي علـى ألسنة الخلق فـي القـرآن الكريـم فالمقصـود منـه، هـو ذلـك الـكلام الـذي أنشـأه قائلـوه فـي زمـن التلفـظ بـه، ثـم نقلـه الله -تعالـى- عنهـم وضمّنـه فـي كتابـه العزيـز. وهـؤلاء إمّـا أن يكونـوا بشـرا، كقولـه -تعالـى-: (وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ إِفۡكٌ ٱفۡتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيۡهِ قَوۡمٌ ءَاخَرُونَۖ (4)- سورة الفرقـان. أو يكونـوا مـن الجـن كقولـه -تعالـى-: (قَالَ عِفۡرِيتٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَۖ (39)- سـورة النمـل . أو مـن الملائكـة، والـدواب، والشـياطين والجمـادات، والقـرآن ملـيء بذلـك.

وهنـا سـرعان مـا يتبـادر إلـى الذهـن مسـألة وشـبهة التداخـل بيـن كلام الخالـق والمخلـوق، لأنّ كلام الخالـق صفـة لـه غيـر مخلـوق، وكلام الخلـق مخلـوق، وكلام الله معجـز، بينمـا كلام الخلـق ليـس كذلـك.

وسـبب هـذا الإشـكال هـو إسـناد الـكلام المحكـي علـى ألسـنة الخلـق فـي القـرآن أهـو لله -تعالـى- كونـه ورد فـي القـرآن الكريـم، أم إلـى الخلـق الذيـن نُقـل عنهـم الـكلام؟.

كل هذه الإشكالات وغيرها سيتم الإجابة عنها في المباحث القادمة إن شاء الله تعالى.

المطلب الثاني: علاقة الكلام المحكي في القرآن الكريم بكلام الله -تعالى- .

يتسـاءل البعـض عنـد تـلاوة بعـض آيـات القـرآن الكريـم التـي تنقـل أقـوال بعـض السـابقين وأقـوال الجـن والملائكـة والـدواب والجمـادات وغيرهـا، عـن إسـناد الـكلام، أهـي لله -تعالـى-؟ - لكـون هـذه الأقـوال جـاءت فـي القـران الكريـم – أم لأصحابهـا، لأنهـم هـم مـن أنشـأوها ابتـداء؟ كقولـك مثـلا: قـال -تعالـى-: (وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسۡمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ وَٱلۡغَوۡاْ فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَغۡلِبُونَ(26)– سورة فصلـت، فإلـى مـن يسـند الـكلام هنـا؟ وهـل يصـح أن يكـون هـذا مـن كلام الله تعالـى؟ ولـو كان مـن كلام الله فهـل معنـى ذلـك أنّ الله -تعالـى- يدعـو عبـاده أن لا يسـمعوا للقـران مثـلا؟ وفـي المقابـل إذا كان هـذا مـن قـول البشـر ويسـند اليهـم، فلمـاذا نسـند الـكلام إلـى الله -تعالـى- عنـد ذكـر كلامهـم؟ ممـا يوحـي بنسـبة كلامهـم إلـى الله تعالـى.

هـذه المسـألة مـن المسـائل المهمـة جـدا، فعلـى الرغـم مـن عـدم ذكـر العلمـاء لهـذه المسـألة إلا بالنـزر اليسـير فـي كتبهـم، إلا أنّهـم بحثـوا مسـألة شـبيهة جـدا بهـذه المسـألة، وهـي مسـألة الشـبهة الناتجـة مـن تداخـل كلام الـذي يتلـو القـرآن بصوتـه وبيـن كلام الله -تعالـى- نفسـه.

وحتى نحل هذا الإشكال لا بد من التطرق إلى المسائل الآتية:

المسألة الأولى: إسناد التلاوة المتلوة بصوت القارئ

هـذه المسـألة مـن المسـائل المشـابهة لمـا نتحـدث عنـه، لمـا فيهـا مـن التطابـق فـي صورهـا،

وقد تطرق لها ابن تيمية -رحمه الله- باستفاضة، وأوجز الحديث عنها فقال: « فَإِنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ تَكَلَّم بِه بِلَفْظِهِ وَمَعْنَاهُ بِصَوْتِ نَفْسِهِ ؛ فَإِذَا قَرَأَهُ الْقُرَّاءُ قَرَءُوهُ بِأَصْوَاتِ أَنْفُسِهِمْ . فَإِذَا قَالَ الْقَارِئُ: { الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ } { الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ } كَانَ هَذَا الْكَلَامُ الْمَسْمُوعُ مِنْهُ كَلَامَ اللَّهِ لَا كَلَامَ نَفْسِهِ وَكَانَ هُو قَرأَهُ بِصَوْتِ نَفْسِهِ لَا بِصَوْتِ اللَّهِ فَالْكَلَامُ كَلَامُ الْبَارِي وَالصَّوْتُ صَوْتُ الْقَارِئِ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ -تعالى- عَلَيْهِ وَسَلَّمَ { زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ }[(1)] وَكَانَ يَقُولُ: { أَلَا رَجُلٌ يَحْمِلُنِي إلَى قَوْمِهِ لِأُبَلِّغَ كَلَامَ رَبِّي؟ فَإِنَّ قُرَيْشًا قَدْ مَنَعُونِي أَنْ أُبَلِّغَ كَلَامَ رَبِّي}[(2)] وَكِلَا الْحَدِيثَيْنِ ثَابِتٌ فَبَيَّنَ أَنَّ الْكَلَامَ الَّذِي يُبَلِّغُهُ كَلَامُ رَبِّهِ وَبَيَّنَ أَنَّ الْقَارِئَ يَقْرَؤُهُ بِصَوْتِ نَفْسِهِ »[(3)].

وذكرت اللجنة الدائمة للإفتاء هذه المسألة بكل وضوح فقالت: «الكلام يطلق على اللفظ والمعنى، ويطلق على كل واحد منهما وحده بقرينة .وناقله عمّن تكلم به من غير تحريف لمعناه ولا تغيير لحروفه ونظمه: مُخبِرٌ مُبَلِّغٌ فقط، والكلام إنما هو لِمَن بدأه . أمَّا إن غيَّر حروفه ونظمه مع المحافظة على معناه، فينسب إليه اللفظ: حروفه ومعناه، وينسب من جهة معناه إلى من تكلم به ابتداءً .ومن ذلك ما أخبر الله به عن الأمم الماضية ، كقوله -تعالى-: (وَقَالَ مُوسَىٰٓ إِنِّي عُذۡتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُم مِّن كُلِّ مُتَكَبِّرٖ لَّا يُؤۡمِنُ بِيَوۡمِ ٱلۡحِسَابِ)سورة غافر:27، وقوله: (وَقَالَ فِرۡعَوۡنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبۡنِ لِي صَرۡحٗا لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ)سورة غافر: 36.

فهاتان تسميان قرآناً، وتنسبان إلى الله كلاماً له باعتبار حروفهما ونظمهما؛ لأنهما من الله لا من كلام موسى وفرعون؛ لأنّ النظم والحروف ليس منهما، وتنسبان إلى موسى وفرعون باعتبار المعنى، فإنّه كان واقعاً منه»[(4)].

وخلاصة الكلام أنّ القارئ ليس له من الكلام الذي يقرأه شيء سوى الصوت والحركات، فهو مبلغ وحسب، لأنه نقل كلاما بلفظه ومعناه، فلا يسند منه إليه شيء سوى الصوت، فالصوت صوت القارئ والكلام كلام الباري.

---

(1) محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، (بيروت: اليمامة - دار ابن كثير، 1407هـ - 1987م)، ط 3 ، كتاب التوحيد، باب قول النبي صلى الله عليه و سلم (الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة)، ج: 6 ، ص: 2742 ، رقم : 4653

(2) محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي الترمذي ، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، كتاب فضائل القران ، باب 24، ج: 5 ، ص: 184 ، رقم الحديث : 2925 ، قال الألباني : حديث صحيح

(3) ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، ج: 12 ، ص:53

(4) اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، مجلة البحوث الإسلامية، العدد : 43 ، ج: 43 ، ص: 92

المسألة الثانية: هل الكلام المحكي على ألسنة المخلوقين الوارد في القرآن، مخلوق؟

ومن الإشكاليات التي تحدث في هذه المسألة، مسألة أنّ كلام البشر مخلوق، وكلام الله -تعالى- ليس بمخلوق، إذ كيف يمكن أن يتضمن القرآن الكريم كلام البشر وغيرهم وهو مخلوق، وعندما نقرأه في القرآن نقول أنّه ليس مخلوقاً؟ بمعنى، كيف يصح أن نقول: أن قول فرعون - مثلا - : (أَنَا رَبُكُم الأَعْلَى)الوارد في القرآن، ليس مخلوقاً ؟[1]

للإجابة عن هذا الإشكال فإنّه لا بد من التذكير بما تم التوصل إليه سابقا، وهو أنّ الكلام المحكي على ألسنة الخلق الوارد في القرآن الكريم، ينسب إلى الله -تعالى- من جهة لفظه ومعناه، وينسب إلى من أنشأه وابتدأه من جهة المعنى فقط.

وهذا يعني أنّ الكلام المحكي في القرآن يمكن أن ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: وهو كلام المخلوقين، فهؤلاء عندما تكلموا وأنشأوا كلامهم وتكلموه بأصواتهم، تلاشى هذا الكلام بحينه وأصبح – فعليا – غير موجود، لأنّ ذبذبات أصواتهم تلاشت تماما، وما عاد بالإمكان لمن جاء بعدهم إدراك شيء من هذا الكلام، وكلامهم هذا- بالإجماع - كلام مخلوق.

القسم الثاني: كلام الله -تعالى- الذي نقل كلام أولئك السابقين. فالله -تعالى- نقل كلام أولئك بعد أن تلاشى، وتطاولت عليه الأزمان وأصبح لا شيء، فالله -تعالى- نقله بلفظه هو ونظمه هو وصوته هو الذي يختلف عن ألفاظ وأصوات ونظم من تكلموا به سابقا- علما أنّ لفظ الله ونظمه لم يغير المعنى من كلامهم مطلقا – فعندما نقول قوله -تعالى-: (وَقَالَ فِرۡعَوۡنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبۡنِ لِي صَرۡحٗا لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ) سورة غافر:36. فاللفظ هنا لله ونظم الكلام لله، قاله الله -تعالى- بنفسه وصوت نفسه، فأعاد كلام فرعون الذي تلاشى في الفضاء منذ آلاف السنين بلفظ يختلف عن لفظ فرعون، ولكنه يعبر عن معناه تماما، فكلام الله هذا هو لله -تعالى- لا لفرعون ولكنه يعبر عن مراد فرعون عندما قاله في حينه، وهنا يمكن أن نقول أن كلام الله هذا ليس بمخلوق لأنه ينسب إلى الله -تعالى- ولا ينسب إلى أحد من خلقه – وإن كان ينقل مرادهم عندما تكلموا به – تماما كمن يقرأ القرآن من المقرئين، فالكلام كلام الله وهو ليس بمخلوق، وأما صوتهم بالقرآن فينسب إليهم وهو مخلوق، يقول ابن تيمية: (فَالْإِنْسَانُ وَجَمِيعُ مَا يَقُومُ بِهِ مِنْ الْأَصْوَاتِ وَالْحَرَكَاتِ وَغَيْرِهَا مَخْلُوقٌ كَائِنٌ

(1) ليس من مهمة بحثنا الولوج في معترك مسألة خلق القرآن وكلام الله، فهي قضية واسعة بسطت في موضعها و تحتاج أبحاث مطولة، ولمن أحب الزيادة ينظر مسألة خلق القرآن ومذهب السلف فيها عند ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 12 ، ص: 37 ، وينظر أبو بكر محمد بن الطيب بن جعفر بن القاسم أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، (بيروت : مؤسسة الكتب الثقافية، 1987 م)، ط 1 ، باب في نفي خلق القران، ج: 1 ، ص: 268

بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ وَالرَّبُّ -تعالى- بِمَا يَقُومُ بِهِ مِنْ صِفَاتِهِ وَكَلِمَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَالْعِبَادُ إذَا قَرَءُوا كَلَامَهُ فَإِنَّ كَلَامَهُ الَّذِي يَقْرَؤُونَهُ هُوَ كَلَامُهُ لَا كَلَامُ غَيْرِهِ وَكَلَامُهُ الَّذِي تَكَلَّمَ بِهِ لَا يَكُونُ مَخْلُوقًا وَكَانَ مَا يَقْرَؤُونَ بِهِ كَلَامَهُ مِنْ حَرَكَاتِهِمْ وَأَصْوَاتِهِمْ مَخْلُوقًا وَكَذَلِكَ مَا يُكْتَبُ فِي الْمَصَاحِفِ مِنْ كَلَامِهِ فَهُوَ كَلَامُهُ مَكْتُوبًا فِي الْمَصَاحِفِ وَكَلَامُهُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَالْمِدَادُ الَّذِي يُكْتَبُ بِهِ كَلَامُهُ وَغَيْرُ كَلَامِهِ مَخْلُوقٌ)[1]

المسألة الثالثة: إذا تطابق كلام المخلوق مع كلام الخالق ؟

وهنا فقد يتطابق كلام المخلوقين مع كلام الخالق، فقوله -تعالى- مثلا: (وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ (4)ص. قد يكون متطابقا تطابقا كاملا بين كلام الله -تعالى- وبين ما قاله أولئك المشركون، نفس الكلمات ونفس الحروف، دون زيادة ولا نقصان، فهل يصح أن يقال: كلام المشركين هذا ليس بمخلوق، لكونه تطابق مع كلام الله لما نقل ذلك عنهم؟ وهل يصح – أيضا - أن يقال كلام الله -تعالى- مخلوق لكونه تطابق مع كلام المشركين ؟

نقول- وبالله التوفيق – فبعد الذي مضى من توضيح لبعض المسائل المشابهة، ما عادت هذه المسألة تثير إشكالا البتة، وذلك لأنّ الكلام هنا - وإن تطابق - فيبقى كلام المشركين الذي انتهى وتلاشى مخلوقا، وكلام الله -تعالى- الذي تطابق مع كلام المشركين ليس مخلوقا، لأنّه كلامه سبحانه ينسب إليه، فالعلة في ذلك هي أنّ الكلام يتبع المتكلم، فإن كان المتكلم هو الخالق فكلامه غير مخلوق، وإن كان المتكلم هو العبد المخلوق فكلامه مخلوق، يقول ابن تيمية:« بَلْ مَا اتَّصَفَ بِهِ الرَّبُّ مِنْ ذَلِكَ فَهُوَ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَمَا اتَّصَفَ بِهِ الْعَبْدُ مِنْ ذَلِكَ فَهُوَ مَخْلُوقٌ فَالصِّفَةُ تَتْبَعُ الْمَوْصُوفَ. فَإِنْ كَانَ الْمَوْصُوفُ هُوَ الْخَالِقَ فَصِفَاتُهُ غَيْرُ مَخْلُوقَةٍ وَإِنْ كَانَ الْمَوْصُوفُ هُوَ الْعَبْدَ الْمَخْلُوقَ . فَصِفَاتُهُ مَخْلُوقَةٌ . ثُمَّ إذَا قَرَأَ بِأُمِّ الْقُرْآنِ وَغَيْرِهَا مِنْ كَلَامِ اللَّهِ فَالْقُرْآنُ فِي نَفْسِهِ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَإِنْ كَانَ حَرَكَاتُ الْعِبَادِ وَأَصْوَاتُهُمْ مَخْلُوقَةً . وَلَوْ قَالَ الْجُنُبُ : { الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ } يَنْوِي بِهِ الْقُرْآنَ مُنِعَ مِنْ ذَلِكَ وَكَانَ قُرْآنًا وَلَوْ قَالَهُ يَنْوِي بِهِ حَمْدَ اللَّهِ لَا يَقْصِدُ بِهِ الْقِرَاءَةَ لَمْ يَكُنْ قَارِئًا وَجَازَ لَهُ ذَلِكَ»[2]

« وَأَصْلُ هَذَا أَنَّ مَا يُوصَفُ اللَّهُ بِهِ وَيُوصَفُ بِهِ الْعِبَادُ يُوصَفُ اللَّهُ بِهِ عَلَى مَا يَلِيقُ بِهِ وَيُوصَفُ بِهِ الْعِبَادُ بِمَا يَلِيقُ بِهِمْ مِنْ ذَلِكَ»[3]

ويخلص الباحث في هذه المسألة إلى أنّ القرآن الكريم كله كلام الله -تعالى- من أوله

(1) ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، ج: 12 ، ص: 55

(2) المرجع السابق ، ج: 12 ، ص: 66

(3) المرجع السابق ، ج:12 ، ص: 65

إلى آخره، ولا ينسب منه شيء إلى أحد من المخلوقين، ولا حتى أقوالهم التي نقلها عنهم الرب سبحانه وأوردها في كتابه الكريم، حتى ولو تطابق شيء من كلامهم مع كلام الله، لأنّ كلامهم الذي أنشأوه تلاشى وانتهى في حينه، وهو مخلوق، له بداية ونهاية، والله -تعالى- نقل مرادهم بألفاظ من عنده ونظم من عنده تتوافق وعظمة القرآن الكريم، وهو صفة لله ليس بمخلوق، قال -تعالى-: (وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا (82)سورة النساء؛ لأنّه لو كان فيه شيء من كلام البشر لظهر عليه الضعف والتضاد[1]، يقول ابن كثير عند قوله: { لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا }: « أي: اضطرابا وتضادًّا كثيرًا. أي: وهذا سالم من الاختلاف، فهو من عند الله» [2]

المطلب الثالث: التحقق من نقل الكلام المحكي في القرآن الكريم الدائر بين اللفظ والمعنى

إنّ من المسلّم به أنّ كل ما في القرآن الكريم هو كلام الله -تعالى- ولا ينسب لأحد فيه كلام قط - وليس هذا مجال بحثنا - وإنّما بحثنا هنا حول حقيقة الكلام المحكي على ألسنة الخلق في القرآن الكريم، هل نقل كما هو بلفظه ومعناه؟ أم بأحدهما دون الآخر ؟

ذكر ابن تيمية رحمه الله -تعالى- أنّ الكلام المحكي على ألسنة الخلق في القرآن إنّما نقل بالمعنى لا باللفظ[3]، وأكد ذلك ابن جنّي فقال: « جميع ما ورد في القرآن حكاية عن غير أهل اللسان من القرون الخالية إنما هو معرَّب عن معانيهم، وليس هو بحقيقة ألفاظهم»[4] وأكد ذلك غير واحد من المعاصرين كالعلامة محمد عبد الله دراز، فقال: « حكى الله -تعالى- عن موسى وفرعون وغيرهما مضمون كلامهم بألفاظ غير ألفاظهم وأسلوب غير أسلوبهم ونسب ذلك إليهم »[5]، ويمكن تأكيد ذلك من خلال الأدلة الآتية:

أولا: ذكر الله -تعالى- أقوالا عن بعض الحيوانات والجمادات في كتابه العزيز، كقوله: (قَالَتۡ نَمۡلَةٞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمۡلُ ٱدۡخُلُواْ مَسَٰكِنَكُمۡ لَا يَحۡطِمَنَّكُمۡ سُلَيۡمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ (18) سورة النمل. وقوله: (ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ (11)سورة فصلت، فهنا ينقل الله -تعالى- أقوالا للنملة وللأرض والسماء، ومعلوم أنّ هذه المخلوقات غير ناطقة، فلا يُتصور أن يكون ذلك من ألفاظهم

(1) انظر سيد قطب ، في ظلال القرآن ، (القاهرة: دار الشروق ، 1423 هـ - 2003 م)، ط 2 ، ج: 2 ، ص: 721

(2) أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي ابن كثير (ت : 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق : سامي بن محمد سلامة، (دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ - 1999 م)، ط 2 ، ج: 2 ، ص: 364

(3) انظر ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، ج: 6 ، ص: 537

(4) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، (لبنان: دار الفكر ، 1416هـ - 1996م)، ج: 2 ، ص: 328

(5) دراز ، النبأ العظيم ، ص 16

على الحقيقة، فيتأكد أنّ ما نقله الله -تعالى- عن هذه المخلوقات إنّما كان بالمعنى لا باللفظ.

ثانيا: ذكر الله -تعالى- أقوالا لبعض الناطقين بغير العربية، كقوله -تعالى-: (قَالَ فِرۡعَوۡنُ مَآ أُرِيكُمۡ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهۡدِيكُمۡ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ (29)- سورة غافر، ومعلوم أنّ فرعون لم يكن عربيا، فلا يمكن أن يكون ذلك اللفظ من كلامه على الحقيقة، وإنّما كان ذلك من كلام الله تعالى، والمعنى يسند إلى فرعون.

ثالثا: من المعلوم أنّ لفظ الحديث القدسي من عند الرسول -صلى الله عليه وسلم- ومعناه من عند الله تعالى[1]، ولا ينقصه ذلك شيء من مضمونه الذي يسند إلى الله -تعالى- باعتباره القائل له، علما بأنّ الرسول -صلى الله عليه وسلم- هو من صاغ ألفاظه. وبالمقارنة مع موضوعنا هذا فإنّ الأمر فيه سعة ولا يوجد ما يمنع من نقل القرآن الكريم لكلام الخلق بالمعنى بألفاظ من عند الله -تعالى- دون أن يتغير من مضمون كلامهم شيء. فاللفظ ينسب إلى الله -تعالى- والمعنى ينسب إلى من أنشأ القول ابتداء في حينه، لأنّ الله يتكلم بمراد المتكلم لا بلفظ المتكلم «وهذا سائغ في العربية، حيث ينسب الكلام باعتبار مضمونه لا باعتبار ألفاظه، فأنت تقول حينما تنثر بيتًا من الشعر: يقول الشاعر كذا، وحينما تحكي ما سمعته من شخص: يقول فلان كذا، وقد حكى القرآن الكريم عن موسى وفرعون وغيرهما مضمون كلامهم بألفاظ غير ألفاظهم، وأسلوب غير أسلوبهم، ونسب ذلك إليهم»[2]

رابعا: من المعلوم أنّ القرآن الكريم معجز بألفاظه، وكلام البشر ليس بمعجز، وضرورة الإعجاز تقتضي أن يكون كل ما في القرآن من كلام الله لا ينسب فيه شيء إلى غير الله -تعالى-، وهذا يقتضي أن يكون كل ما نقل من كلام الخلق الوارد بالقرآن الكريم إنّما نقل بالمعنى لا باللفظ. ولو كان الأمر خلاف ذلك لكان التحدي الذي تحدى الله به البشر باطلا، إذ إنّ الله -تعالى- تحدى البشر بأن يأتوا بكلام بنفس مستوى القرآن بالبلاغة والبيان. فقال: (أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّثۡلِهِۦ وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ (38)- سورة يونس. فكيف يتحدى الله البشر بأن يأتوا بمثله وهو يحتوي على ألفاظ من ألفاظهم؟ فهذا تناقض. وهذا دليل على عدم احتواء القرآن على كلام ينسب إلى الخلق بألفاظهم صراحة.

وبالنظر في آيات القرآن الكريم فإنّ كل ما فيه من روعة البيان وعذوبة التعبير يبطل القول بأنّ فيه كلاما ينسب إلى بعض الخلق بنفس ألفاظهم، فلو أنك أقبلت على القرآن الكريم تقرؤه من أوله إلى آخره فإنك ستجده « محكم السرد دقيق السبك متين الأسلوب

(1) نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، (سورية: دار الفكر دمشق، 1418هـ 1997-م)، ط 3 ، ص 324

(2) مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، (القاهرة: مكتبة وهبة)، ط 7 ، ص: 23 ، و انظر دراز، النبأ العظيم، ص: 16

قوي الاتصال آخذ بعضه برقاب بعض في سوره وآياته وجمله يجري دم الإعجاز فيه كله من ألفه إلى يائه »[1]ولعل السر في هذا يكمن في نظم الكلام الذي لا يقوى عليه بشر، وهذا يقودنا إلى التأمل في نظرية النظم عند الخطابي والجرجاني التي تقوم على أركان ثلاثة: اللفظ والمعنى والنظم.

يقول الخطابي: « إنّما يقوم الكلام بثلاثة أشياء: لفظ حامل ومعنى به قائم ورباط لهما ناظم ... فخرج من هذا أنّ القرآن إنّما صار معجزاً لأنّه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف، مضمناً أصح المعاني »[2]وهذا يؤكد أنّ كل ما في القرآن من كلام ينسب إلى الله وحده دون غيره، وأما ما ورد من كلام لخلقه سبحانه فينسب إليهم بالمعنى لا باللفظ.

المبحث الثاني: علاقة كلام الخلق الوارد في القرآن الكريم بالإعجاز واستنباط الفوائد

إنّ مسألة التداخل في إسناد الكلام المحكي في القرآن الكريم تقودنا إلى مسألة أخرى، وهي الإعجاز القرآني، والحِكم والفوائد الحاصلة من الكلام المحكي في القرآن، فهل يصح أن نعدّ قول فرعون الوارد في القرآن الكريم – مثلا - معجزا؟ وهل ما يرد من حِكم وفوائد على ألسنة الخلق الواردة في القرآن يمكن اعتبارها صحيحة، لكونها وردت في القرآن؟ كل ذلك سنجد له جواباً في المطالب الآتية -إن شاء الله-.

المطلب الأول: الإعجاز في الكلام المحكي على ألسنة من ذكرهم القرآن في آياته

من المعلوم أنّ كل آيات القرآن الكريم معجزة دون استثناء ولكن كيف يكون ذلك وفي القرآن كلام ينسب إلى بعض البشر والدواب والنباتات والجمادات؟ ومن المعلوم أنّ الإعجاز خاص بالقرآن الكريم، وقد تحدى الله -تعالى- البشر أن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا. فكيف تكون - إذن - الآيات التي نقلت أقوال بعض البشر وغيرهم معجزة ؟

للجواب على ذلك لابد أن نؤكد على ما ذكرناه سابقا، بأنّ الآيات الخاصة بأقوال بعض الخلق من بشر وغيرهم، تقسم إلى قسمين: ألفاظ، وهي تسند إلى الله تعالى. ومعاني، وهي خاصة بقائليها وقت النطق بها، وقد نقل الله -تعالى- هذه المعاني بألفاظ من عنده

(1) محمد عبدالعظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، (بيروت: دار الفكر، 1996م)، ط 1، ص 44

(2) أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي (388 هـ)، بيان إعجاز القرآن، مطبوع ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن [سلسلة ذخائر العرب (16)، تحقيق: محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام، (مصر: دار المعارف، 1976م)، ط 3، ص: 27 ، وانظر الإمام عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز، تحقيق: د . التنجي، (الناشر دار الكتاب العربي، 1415هـ 1995م)، ص 76 - 87

تعبر عما قاله أصحابها دون المساس ببنية ما قصدوه من أقوالهم، علما أنّ هذه الألفاظ التي ذكرها الله -تعالى- وأسندها إلى قائليها لا تتطابق مع كلام أصحابها البتة، وسبب ذلك إظهار روعة القرآن في بيانه، وهو ما نسميه بالإعجاز .

قال الإمام القرطبي: « إنّ آياته قد نظمت نظما محكما لا يلحقها تناقض ولا خلل»[1]لأنّه لو تم نقل الكلام كما هو – على فرض أنّ أصحابه يتكلمون العربية - لظهرت ركاكة القول، وبان الضعف والخلل فيه، ولما علا شأنه .

ولسنا هنا بصدد الحديث عن بلاغة القرآن وأسلوبه الباهر، إذ يكفي أن نشير إلى أن الفضل في روعة البيان القرآني يعود إلى نظمه المحكم، والذي أشار إليه الجرجاني بنظريته[2].

ولبيان ذلك نأخذ بعض الأمثلة :

قال -تعالى-: (قَالُواْ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّا ذَهَبۡنَا نَسۡتَبِقُ وَتَرَكۡنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَٰعِنَا فَأَكَلَهُ ٱلذِّئۡبُۖ وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ (17)– سورة يوسف

هذه الآية تنقل لنا كلام إخوة يوسف عندما واجهوا أباهم بجريمتهم النكراء، فقالوا- للتغطية على جريمتهم - : فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ . ومعلوم أنّ الذئب يفترس افتراسا ولا يأكل أكلا، فكيف يصح ذلك ؟

يقول الخطابي: « فأمّا قوله -تعالى-: {فأكلهُ الذئبُ} فإنّ الافتراس معناه في فعل السبع القتل فحسب، وأصل الفرس دق العنق، والقوم إنّما ادعوا على الذئب أنّه أكله أكلاً وأتى على جميع أجزائه وأعضائه، فلم يترك مفصلاً ولا عظماً، وذلك أنّهم خافوا مطالبة أبيهم إياه بأثر باق منه يشهد بصحة ما ذكروه، فادعوا فيه الأكل ليزيلوا عن أنفسهم المطالبة، والفرس لا يعطي تمام هذا المعنى، لم يصح على هذا أن يعبر عنه إلا بالأكل »[3]

وعليه فإنّ قوله -تعالى- (فأكله الذئب)يظهر فيه إعجاز القرآن، وروعة البيان، فهو كلام الله -تعالى- ويسند إليه، وليس لإخوة يوسف أي فضل في هذا البيان، لأنهم – أولا – لم يكونوا من أهل اللسان العربي حتى يقولوا هذا القول بهذا الترتيب، وثانيا، لأنهم ليس لديهم - ولا لأي مخلوق - هذه البراعة في رصف الكلام لإظهار دقائق معانيه، علما أنّ ما

(1) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي القرطبي، (ت: 671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري، (الرياض: دار عالم الكتب، 1423 هـ - 2003 م)، ج:9 ، ص: 2

(2) انظر الجرجاني، دلائل الإعجاز ، ص 330

(3) الخطابي، بيان إعجاز القرآن , ص 41

قالوه أمام أبيهم هو المقصود من هذه الآية، لكن بعبارات غير هذه العبارات وكلام غير هذا الكلام. وهكذا الأمر في كل أمثلة القرآن الكريم.

وثمة أمر آخر، وهو أنّ الله -تعالى- تحدى البشر أن يأتوا بمثل هذا القرآن لإثبات مصدر الرسالة وصحتها، قال -تعالى-: (قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا (88)– سورة الإسراء ، إذ كيف يُتصور أن يتحدى الله البشر بنفس كلامهم – على فرض اعتبار أنّ الآيات التي نقلت بعض كلام البشر وغيرهم تتطابق تماما مع أقوالهم وألفاظهم– ثم يعجزهم به لإثبات صدق رسالته ومصدرها؟

يقول ابن عاشور: « لو تعاون الإنس والجن على أن يأتوا بمثله لما أتوا بمثله فكيف بهم إذا حاولوا ذلك متفرقين »[1]ويقول الزمخشري: « لو تظاهروا على أن يأتوا بمثل هذا القرآن في بلاغته وحسن نظمه وتأليفه، وفيهم العرب العاربة أرباب البيان لعجزوا عن الإتيان بمثله »[2]وعليه يتأكد لنا بأنّه لا يوجد في القرآن الكريم أي لفظ يضاف إلى غير الله حقيقة، وما ذكره القرآن من أقوال للأمم السابقة وبعض البشر وغيرهم إنّما هو كلام الله يضاف إليه بالكامل، وليس لقائليه سوى المعنى.

قال -تعالى-: (أَفَغَيۡرَ ٱللَّهِ أَبۡتَغِي حَكَمٗا وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ مُفَصَّلٗاۚ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٞ مِّن رَّبِّكَ بِٱلۡحَقِّۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ (114)الأنعام. فكل ما في القرآن من عند الله تعالى، ولو كان غير ذلك لما كان فيه شيء من الإعجاز. يقول ابن عاشور: « إنّ في القرآن دلالة على أنّه من عند الله بما فيه من الإعجاز، وبأُمِّيَّةِ المنزّل عليه»[3]

المطلب الثاني: تنقّل الكلام المحكي من موضع لآخر في القرآن الكريم

يكثر ذكر قصص السابقين وكلامهم الوارد في القرآن الكريم بأساليب وألفاظ مختلفة، تختلف من موقع لآخر، كقوله -تعالى- على لسان موسى عليه السلام في سورة النمل: (إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ (7)– سورة النمل

(1) محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997م)، ج: 15 ، ص: 203

(2) أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج: 2 ، ص: 647

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 8 ، ص: 15

وفي القصص قال: (فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِۦٓ ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارًاۖ قَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ (29)- سورة القصص.

فالألفاظ في هذه الآيات جاءت على لسان موسى عليه السلام في موقف واحد ومع ذلك يوجد اختلاف، فمرة يقول: امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا، ومرة: إِنِّي آنَسْتُ نَارًا، بدون امكثوا. ومرة يقول: سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ، ومرة: لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ. فما سر هذا الاختلاف؟ ولماذا هذا الاختلاف، والقائل واحد، والموقف واحد؟

ويمكن الإجابة على هذا التساؤل من خلال الآتي:

أولا: من المؤكد أنّ القرآن مليء بمثل هذا التكرار الذي يختلف من موقع لآخر في الحدث الواحد، والذي قد يظنه البعض بأنه تناقض، والصحيح أن ليس في ذلك شيء من التناقض، بل هو تكامل وروعة بيان، وهو أسلوب من أساليب القرآن في إظهار روعة الإعجاز، حيث يفتح ذلك آفاقا جديدة للمعاني والفوائد، وأنماطا متنوعة من أساليب البلاغة والبيان، ولذلك عدّ العلماء والمفسرون هذا التنوع في اللفظ والعبارة من مظاهر الفصاحة والبيان، يقول الزركشي رحمه الله :« إبراز الكلام الواحد في فنون كثيرة وأساليب مختلفة لا يخفى ما فيه من الفصاحة »[1]

ثانيا: نؤكد هنا ما أكدناه سابقا بأنّ كثيرا من الكلام المحكي على ألسنة السابقين في القرآن الكريم ليس عربيا، وعليه فما جاء على ألسنتهم في القرآن الكريم ليس من لفظهم، وإنّما من كلام الله تعالى، وليس لهم فيه إلا المعنى وجوهر الكلام. فإعجاز القران البياني يُثبت أنّ ما جاء في القرآن من كلامهم ليس من ألفاظهم وصياغتهم، ولو كان من ألفاظهم لما خرج بهذه الفصاحة المعجزة.

ثالثا: قد يتكرر القول الواحد مع وجود اختلاف في اللفظ، وذلك بسبب أنّ القائل أكثر من واحد ولكنهم كلهم ينسبون إلى طائفة واحدة، مثل قوله -تعالى-: (وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً)البقرة: 80 وفي آل عمران (بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ)آل عمران: 24. لأن القائل فرقتان من اليهود، إحداهما قالت: معدودة، والأخرى قالت: معدودات. « قال ابن جماعة: لأنّ قائل ذلك فرقتان من اليهود إحداهما قالت: إنّما نعذب بالنار سبعة أيام عدد أيام الدنيا والأخرى قالت إنّما نعذب أربعين عدة أيام عبادة آبائهم العجل فآية البقرة تحتمل قصد الفرقة الثانية حيث عبّر بجمع الكثرة، وآل عمران بالفرقة

(1) محمد بن بهادر بن عبد الله أبو عبد الله الزركشي (ت: 794)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: دار المعرفة، 1391 هـ)، ج:3 ، ص:26

الأولى حيث أتى بجمع القلة»[1]

رابعا: قد يتكرر الكلام الواحد مع وجود اختلاف في اللفظ بسبب تعدد المواقف، فمثلا قوله -تعالى- على لسان إبراهيم عليه السلام: { رَبِّ اجْعَلْ هَـذَا بَلَداً آمِناً } وفي سورة إبراهيم قال: { رَبِّ اجْعَلْ هَـذَا الْبَلَدَ آمِناً }إبراهيم: 35 قال ابن كثير: « وقال في هذه السورة – البقرة -: { رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا } أي: اجعل هذه البقعة بلدًا آمنًا، وناسب هذا؛ لأنّه قبل بناء الكعبة. وقال -تعالى- في سورة إبراهيم: { وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَـذَا الْبَلَدَ آمِناً } [إبراهيم : 35] وناسب هذا هناك لأنّه، والله أعلم، كأنّه وقع دعاء ثانياً (4)بعد بناء البيت واستقرار أهله به »[2]

خامسا: بالعودة إلى الآيات السابقة وغيرها من الآيات المشابهة، فإنّ هذا الاختلاف في مفردات اللفظ الواحد سببه اختلاف السياق الذي ورد الكلام لأجله، فأحيانا يقتضي السياق في موضع من المواضع إبراز معنى لم يكن من الضروري إبرازه في موضع آخر، بحيث يذكر في كل موضع ما يتلاءم معه من الألفاظ والمعاني .[3]« فالسياق الدقيق هو الذي يحدد اللفظ المناسب، المناسب بحروفه وجرسه وإيقاعه، والمناسب بمعناه المتفق مع معاني الألفاظ الأخرى مجتمعه. السياق هو الذي يحدد اللفظ المفرد أو الجمع، أو المعرفة أو النكرة، أو اللفظ المقارب له بمعناه، أو التعبير في موضع بلفظ، وفي موضع آخر بلفظ آخر»[4]

فما جاء في الآيات السابقة على لسان موسى عليه السلام يفسره سياق الآيات في سورتي النمل والقصص، فقصة موسى في سورة النمل جاءت موجزة مجملة، وفي سورة القصص جاءت القصة مفصلة مطولة.

والأمر الآخر أنّ المقام في سورة النمل، مقامُ تكريم لموسى عليه السلام، وفي سورة القصص كان جو القصة مطبوعا بطابع الخوف، وهذا واضح من خلال الآيات التي بينت ذلك من أول القصة إلى آخرها، كقوله -تعالى-: (وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنۡ أَرۡضِعِيهِۖ فَإِذَا خِفۡتِ عَلَيۡهِ فَأَلۡقِيهِ فِي ٱلۡيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحۡزَنِيٓۖ (7)القصص. وقوله -تعالى-: (وَأَصۡبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَٰرِغًاۖ إِن كَادَتۡ لَتُبۡدِي بِهِۦ لَوۡلَآ أَن رَّبَطۡنَا عَلَىٰ قَلۡبِهَا (10)القصص. وقوله -تعالى-: (فَأَصۡبَحَ فِي ٱلۡمَدِينَةِ خَآئِفٗا يَتَرَقَّبُ (18)وقوله : (فَخَرَجَ مِنۡهَا خَآئِفٗا يَتَرَقَّبُۖ (21] ويبقى ذلك

(1) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ، ج: 3 ، ص: 394

(2) ابن كثير، تفسير ابن كثير ، ج: 1 ، ص: 425

(3) انظر الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج: 3 ، ص: 29 ، وانظر الدكتور فضل حسن عباس، قصص القرآن الكريم ، ص:81

(4) الدكتورصلاح الخالدي، إعجاز القرآن البياني، ص : 132

الخوف حتى بعد التكليف بالرسالة ، قال -تعالى-: (قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْساً فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ (33).. وهكذا

إذن الأمر في سورة القصص أمرين، التفصيل والخوف، وفي النمل، الإيجاز والتكريم، وبناء على ذلك يمكن توضيح الاختلاف الواقع في سورتي النمل والقصص.

ففي سورة النمل قال: -تعالى-: (إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِۦٓ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا)النمل: 7. وفي القصص قال: (قَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا)بزيادة «امكثوا» وهذه الزياد تناسب مقام التفصيل الذي بنيت عليه سورة القصص بخلاف سورة النمل المبنية على الإيجاز. ثم قال في النمل: (سَآتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ). وقال في القصص: (لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ)ففي النمل جاء الكلام على التأكيد والقطع «سَآتِيكُمْ» وفي القصص جاء الكلام على الترجي والتشكيك « لعَلّي آتيكُمْ » وذلك أنّ مقام الخوف في القصص لم يدعه يقطع بالأمر فإن الخائف لا يستطيع القطع بما سيفعل بخلاف الآمن. ولما لم يذكر الخوف في سورة النمل بناه على الوثوق والقطع بالأمر. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إنّ ما ذكره في سورة النمل هو المناسب لمقام التكريم لموسى بخلاف ما في القصص(1).

والسؤال الأهم الآن: ماذا قال موسى عليه السلام فعلا؟ هل قال: (سآتيكم)أم قال: (لعلي آتيكم)؟

الجواب: هو أنّه قال الأثنين والله أعلم. ولا غرابة في ذلك، فنحن نفعل ذلك في حياتنا كثيرا، فمثلا لو توفر لك عقد عمل خارج البلاد، فإنك تقول لأهلك: « سأذهب وأوقع عقد العمل لتحسين أوضاعنا » وفي نفس اللحظة يطرق إلى ذهنك أنّ تكاليف المعيشة في تلك البلاد مرتفعة جدا، فتعود وتقول: « لا لعلي أذهب لتوقيع العقد » وقد يطرق إلى ذهنك همّ الأولاد من بعدك، وتقول: « سأدرس الوضع، الأمر يحتاج إلى تروي » فهذه ثلاث عبارات لموقف واحد، إذن أنت قلت أكثر من عبارة، أنت قطعت وترجيت في وقت واحد، فهذا يحصل. وموسى عليه السلام قال الإثنين، لكن ربنا -تعالى- ذكر كل موطن في مقامه، ولا غرابة في ذلك(2).

إذن فمن خلال ما سبق يتبين لنا أنّه لا غرابة ولا تناقض في تكرار اللفظ الواحد بصيغ متعددة، وما هذا الاختلاف إلا لضرورة الإعجاز البياني في القرآني الكريم الذي

(1) انظر الدكتور فاضل السامرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل ، ص: 90 – 94 . بتصرف

(2) انظر الدكتور فاضل السامرائي، قصة سيدنا موسى من حيث أوجه التشابه والاختلاف كما وردت في سورتي النمل والقصص، موقع روائع البيان القرآني http://albayanalqurany.com/ - clause/%D9%82%D8%B5%D8%A9 - بتاريخ: 10 / 10 / 1017 م ، بتصرف

تحـدى الله بـه كل البشـر علـى أن يأتـوا بمثلـه فعجـزوا .

المطلـب الثالـث: اسـتنباط الحِكَـم والفوائـد مـن كلام الخلـق الـوارد فـي القـرآن الكريـم علـى أسـاس أنّهـا مسـلّمات قرآنيـة ؟

نلحـظ – أحيانـا – ونحـن نتلـو القـرآن الكريـم، أنّ بعـض الـكلام المحكـي الـوارد علـى ألسنة بعض النـاس يجـيء علـى شكل قاعدة فـي الحيـاة، كقول عزيـز مصـر للنسـاء: (إِنَّهُۥ مِن كَيۡدِكُنَّۖ إِنَّ كَيۡدَكُنَّ عَظِيمٞ)سورة يوسـف: 28 ، وكقـول امـرأة العزيـز: (إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓ)سورة يوسـف: 53 ، وكقـول بلقيس : (إِنَّ ٱلۡمُلُوكَ إِذَا دَخَلُواْ قَرۡيَةً أَفۡسَدُوهَا وَجَعَلُوٓاْ أَعِزَّةَ أَهۡلِهَآ أَذِلَّةٗۚ)سـورة النمـل: 34 ، وغيرهـا كثيـر مـن الآيـات المحكيـة علـى ألسنة بعـض الخلـق التـي تأتـي علـى شـكل قاعـدة ومَثَـلٍ سـائر فـي الحيـاة. فهـل فعـلا أنّ كيـد النّسـاء عظيـم؟ وهـل فعـلا أنّ النفـس أمّـارة بالسـوء؟ وهـل صحيـح أنّ الملـوك إذا دخلـوا مكـان أفسـدوه؟ هـل يصـح أن نعـدّ ذلـك قواعـد أصيلـة فـي الحيـاة؟ وهـل يصـح أن نأخـذ بـكل مـا ورد فـي هـذه الآيـات علـى أنّهـا مسـلّمات صحيحـة يجـب العمـل بهـا، لكونهـا آيـات قرآنيـة؟ أم أنّهـا كلام عابـر يتحملـه قائليـه، قـد يصـح وقـد لا يصـح ؟

وللتحقيـق فـي هـذه المسـألة نأخـذ مثـالا، قولـه -تعالـى-: (إِنَّهُۥ مِن كَيۡدِكُنَّۖ إِنَّ كَيۡدَكُنَّ عَظِيمٞ)يوسـف: 28، لنتبيـن هـل فعـلا كيـد النّسـاء عظيـم كمـا جـاء فـي القـرآن؟ وهـل يصـح أن تكـون هـذه قاعـدة فـي الحيـاة؟ فالجـواب: نعـم، مـادام أنّـه ذُكـر فـي القـرآن.فـإن قـال قائـل:(إِنَّ كَيۡدَكُنَّ عَظِيمٞ)هـو مـن قـول العزيـز، فهنـا يـرد سـؤال: هـل كل حكايـة وردت فـي القـرآن عـن الخلـق تُقبـل أو لا؟ والجـواب فيـه تفصيـل: فـإن وقـع للحكايـة ردٌّ، عُلـم أنّ الحكايـة باطلـة، مثـل قولـه -تعالـى-: (وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدٗاۗ سُبۡحَٰنَهُۥۖ بَل لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ كُلّٞ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ)البقـرة: 116، فالتعقيـب عليهـا بتنزيـه الله دليـل علـى أنّ كلام الكفـار باطـل، وإن لـم يقـع لهـا ردٌّ، دل ذلـك علـى صحتهـا، إذ لـو كانـت باطلـة لـردت، ومـن أمثلـة هـذا القسـم جميـع مـا حكـي عـن المتقدميـن مـن الأمـم السـالفة ممـا كان حقـا؛ كحكايتـه عـن الأنبيـاء والأوليـاء وغيرهـم، وهـذا مـا وضّحـه الشـاطبي رحمـه الله، حيـث قـال: «كل حكايـة وقعـت فـي القـرآن؛ فـلا يخلـو أن يقـع قبلهـا أو بعدهـا - وهـو الأكثـر - ردّ لهـا، أو لا، فـإن وقـع ردّ؛ فـلا إشـكال فـي بطـلان ذلـك المحكـي وكذبـه .وإن لـم يقـع معهـا ردّ؛ فذلـك دليـل صحـة المحكـي وصدقـه . أمّا الأول فظاهر، ولا يحتاج إلى برهان، ومن أمثلة ذلك قوله -تعالى-: (إِذۡ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٖ مِّن شَيۡءٖۗ)الأنعام:91، فأعقب بقوله:(قُلۡ مَنۡ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ)الآية الأنعام: 91 .... وأمـا الثانـي؛ فظاهـر أيضـا، ولكـنّ الدليـل علـى صحتـه: من نفس الحكايـة وإقرارهـا، فـإنّ القرآن سـمي فرقانـا، وهـدى، وبرهانـا ، وبيانـا، وتبيانـا لكل شـيء، وهو حجة الله علـى الخلق، علـى الجملة والتفصيـل والإطـلاق والعمـوم، وهـذا المعنـى يأبـى أن يحكـى فيـه مـا ليس بحـق، ثم لا ينبـه عليه .

ومن أمثلة هذا القسم: جميع ما حكي عن المتقدمين من الأمم السالفة مما كان حقا؛ كحكايته عن الأنبياء والأولياء، ومنه قصة ذي القرنين، وقصة الخضر مع موسى عليه السلام، وقصة أصحاب الكهف، وأشباه ذلك»[1].

والسؤال هنا، بعدما تبين لنا أنّ قول العزيز: (إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ)صحيح، فما وجه كون كيد النّساء عظيما؟ فهل هو عظيم على إطلاقه؟ وللجواب على ذلك لا بدّ من معرفة سياق الآية الكريمة، ومقابلة كيد النساء بكيد الشيطان وكيد الرجال.

أولاً: سياق الآية الكريمة

ورد هذا القول على لسان عزيز مصر عندما كشف أمر امرأته التي كانت تراود يوسف عليه السلام، ففي هذا الأثناء هرب يوسف عليه السلام من امرأة العزيز بينما هي تلاحقه لعلها تظفر به وتوقعه في شر أعمالها، وتحصل المفاجئة المخجلة فإذا بالعزيز واقف على الباب، فانبرت امراته و قالت: (مَا جَزَآءُ مَنۡ أَرَادَ بِأَهۡلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسۡجَنَ أَوۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ (25)- سورة يوسف، فقال يوسف مدافعا عن نفسه: (هِيَ رَٰوَدَتۡنِي عَن نَّفۡسِيۚ وَشَهِدَ شَاهِدٞ مِّنۡ أَهۡلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٖ فَصَدَقَتۡ وَهُوَ مِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ (26)وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٖ فَكَذَبَتۡ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ (27)- سورة يوسف. فلما تأكد العزيز – بقرينة تقطيع القميص من الخلف وأنّ زوجته كاذبة – قال: (إِنَّهُۥ مِن كَيۡدِكُنَّۖ إِنَّ كَيۡدَكُنَّ عَظِيمٞ (28)- سورة يوسف، أي أنّ هذا الفعل الذي قامت به امرأته هو من كيد النّساء، ثم ردّ هذا الفعل لقاعدة: أنّ كيد النّساء عظيم، وذلك لتبرير ذنب امرأته.

إذن كلام العزيز جاء في سياق تبرير فضيحة على وشك أن تعصف بأسرته وسمعته بين الناس، فأسند ذنب زوجته إلى طبيعة عامة عند النّساء، وهي الكيد العظيم، وذلك من أجل التخفيف من حدّة الموقف.

ثانيا: مقابلة كيد النّساء بكيد الشطان

ذهب بعض المفسرين إلى اعتبار قوله: (إِنَّ كَيۡدَكُنَّ عَظِيمٞ)دليلاً على أنّ كيد النساء عظيم، بل هو أعظم من كيد الشيطان، لقوله -تعالى-: (إِنَّ كَيۡدَ ٱلشَّيۡطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا)– سورة النساء: 76. يقول الزمخشري: «وعن بعض العلماء: أنا أخاف من النساء أكثر مما أخاف من الشيطان؛ لأنّ الله -تعالى- يقول: (إِنَّ كَيۡدَ ٱلشَّيۡطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا)وقال للنساء: (إِنَّ كَيۡدَكُنَّ عَظِيمٞ)».[2]

---

(1) إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبوعبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (دار ابن عفان - 1417هـ - 1997م)، ط 1 . ج: 4 ، ص: 158 – 161. باختصار.

(2) الزمخشري، تفسير الكشاف ، ج: 2 ، ص: 435 . وانظر محمود أبو الفضل الألوسي، روح المعاني في

وفي الحقيقة أنّ هذه مقارنة خاطئة وقع فيها - للأسف - بعض المفسرين، وخطأهم يقع لكثير من الاعتبارات، منها: أنّ من قال: (إنّ كيدكن عظيم)هو عزيز مصر، وهو بشر مخلوق، ومن قال: (إِنَّ كَيۡدَ ٱلشَّيۡطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا)هو الله سبحانه وتعالى، وشتان بين قول المخلوق وقول الخالق.

الأمر الآخر، هو أنّ قول العزيز جاء في سياق تبرير خطيئة امرأته التي ثبتت عليها، وذلك للتخفيف من هول الفضيحة التي لحقت به وبأهله، بينما قوله -تعالى-: (إِنَّ كَيۡدَ ٱلشَّيۡطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا) جاء في سياق مقابلة ضعف الشيطان بقوة الله تعالى، ولا شك أنّ أي قوة في الدنيا، وأي كيد فيها فهو ضعيف أمام قوة الله، مهما كانت هذه القوة،[1] قال -تعالى-: (ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ فَقَٰتِلُوٓاْ أَوۡلِيَآءَ ٱلشَّيۡطَٰنِۖ إِنَّ كَيۡدَ ٱلشَّيۡطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا) -النساء:76

وقد اعتمد بعض المفسرين في أنّ كيد النساء أعظم من كيد الشيطان على حديث الرسول -صلى الله عليه وسلم- الذي ذكره القرطبي عن مقاتل عن يحيى بن أبي كثير عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنّ كيد النساء أعظم من كيد الشيطان لأنّ الله -تعالى- يقول: { إِنَّ كَيۡدَ ٱلشَّيۡطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا } [النساء : 76] وقال : { إِنَّ كَيۡدَكُنَّ عَظِيمٞ } »[2]، وهذا الحديث ضعيف لانقطاع سنده، لأنّ يحيى ابن كثير لم يسمع من أبي هريرة، وكذلك لا يُلتفت إلى الاستدلال بحديث الرسول:(إنّكنّ صواحب يوسف)[3]، فليس فيه ما يدل على أنّ كيد النساء عظيم، بل المقصود منه أنّ من طبيعة النّساء تبرير مرادهن، حتى ولو كان خطأ، فيظهرن خلاف الباطن.[4]

تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج: 12 ، ص: 224 . وانظر محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت : 1393هـ)، تفسير أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، (بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، 1415 هـ ، 1995 م)، ج: 2 ، ص: 217

(1) انظر أحمد بن محمد بن المهدي الحسني الإدريسي ابن عجيبة، البحر المديد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002 م - 1423 هـ)، ط 2 ، ج: 2 ، ص: 70

(2) القرطبي، تفسير القرطبي، ج: 9 ، ص: 175 . والحديث ضعيف لانقطاع سنده، لأنّ يحيى ابن كثير لم يسمع من أبي هريرة.

(3) البخاري، صحيح البخاري ، كتاب الجماعة والإمامة، باب حد المريض أن يشهد الجماعة ، ج:1 ، ص: 236 ، رقم: 633 ، وانظر مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، كتاب الصلاة، باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر من مرض أو سفر ، ج: 1 ، ص: 311 ، رقم: 418

(4) انظر أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت: 852 هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، (دار الفكر ، مصور عن الطبعة السلفية)، ج: 2، ص: 153

ثالثا: مقابلة كيد النّساء بكيد الرجال

وقد ذهب بعض المفسرين – أيضا – إلى أنّ كيد النساء أعظم من كيد الرجال، استنادا إلى قوله: (إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ)، ونجد هذا عند كثير من أهل العلم والوعاظ وعوام الناس، فتجدهم يحدثون الناس على أنّ كيد النساء أعظم من كيد الرجال، ويجلبون لذلك القصص التي تسند هذا الترجيح. يقول الزمخشري: « وإنّما استعظم كيد النساء لأنّه وإن كان في الرجال، إلا أنّ النساء ألطف كيداً وأنفذ حيلة. ولهنّ في ذلك نيقة ورفق، وبذلك يغلبن الرجال»[1].

وعلى الرغم من موافقة بعض المفسرين لذلك إلا أنّه في واقع الحال لا دليل عليه البتة، وذلك لأنّ الآية لا تتحدث عن المفاضلة بين كيد النساء وكيد الرجال على الإطلاق، وإنّما جاءت الآية – كما قلنا سابقا – في سياق تبرير فضيحة ثبتت لعزيز مصر، ولم يكن عزيز مصر – آنذاك – قد عمل دراسة واستقراء على كيد النساء وكيد الرجال. بل على العكس من ذلك فإنّ الواقع يثبت أنّ دهاء الرجال وكيدهم يفوق دهاء وكيد النساء بعشرات المرات، فما نراه من كيد ودهاء سياسي واقتصادي واجتماعي عند الرجال وما يتبعه من آثار خطيرة، قد يعصف بدول وشعوب بأكملها، وليس ذلك عند النساء. هذا وقد حدثنا القرآن الكريم عن كيد الرجال في كثير من المواقع، مثل قوله -تعالى-: (قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقۡصُصۡ رُءۡيَاكَ عَلَىٰٓ إِخۡوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيۡدًاۖ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لِلۡإِنسَٰنِ عَدُوّٞ مُّبِينٞ (5) سورة يوسف. وقد كان منهم ما كان في إيذاء أخيهم يوسف عليه السلام.

والراجح في ذلك ما ذهب إليه بعض المفسرين من أنّ كيد النساء أعظم من كيد الرجال في بابه، وذلك لأنّ كل إنسان بارع فيما يختص به، وكيد النساء في مجال الحب والعشق وأساليب الملاطفة وتدبير الحيَل للإيقاع بالمحبوب أعظم من كيد الرجال، يقول الرازي: « وأيضاً فالنساء لهن في هذا الباب من المكر والحيل ما لا يكون للرجال ولأنّ كيدهن في هذا الباب يورث من العار ما لا يورثه كيد الرجال » [2]

وعليه فإنّ ما يجري على هذه الآية ممّا توصلنا إليه من نتائج وفوائد، يجري على أيّ كلام محكي في القرآن كله، كقوله -تعالى-: (إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ (53)– سورة يوسف، التي عدّها كثير من المفسرين قاعدة في الحياة.[3]

(1) الزمخشري، تفسيرالكشاف، ج: 2، ص: 435، وانظر محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تحقيق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود و الشيخ علي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422 هـ - 2001 م)، ط 1 ، ج: 5 ، ص: 298

(2) الإمام فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ - 2000 م)، ط 1، ج: 18 ، ص: 100 ، انظر علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم الخازن ، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، (بيروت: دار الفكر، 1399 هـ - 1979 م)، ج: 3 ، ص: 278

(3) محمد بن أحمد بن محمد الكلبي (ت: 741 هـ)، كتاب التسهيل لعلوم التنزيل ، (لبنان: دار الكتاب العربي،

الخاتمة وأهم النتائج والتوصيات:

وفي ختام هذه الدراسة التي حاول الباحث فيها أن يميّز بين كلام الخلق الوارد في القرآن الكريم، وبين كلام الله -تعالى- في كتابه العزيز، وما تبع ذلك من تداخل بينهما أدى إلى لبس في فهم طبيعة كل كلام منهما، فإنّه يمكن إجمال نتائج البحث على النحو الآتي:

أولاً: القرآن الكريم كله كلام الله -تعالى- من أوله إلى آخره، ولا ينسب منه شيء إلى أحد من المخلوقين، ولا حتى أقوالهم التي نقلها عنهم الرب -سبحانه- وأوردها في كتابه الكريم، حتى ولو تطابق شيء من كلامهم مع كلام الله، لأنّ كلامهم الذي أنشأوه تلاشى وانتهى في حينه، وهو مخلوق، له بداية ونهاية، والله -تعالى- نقل كلامهم بألفاظ من عنده ونظم من عنده تتوافق وعظمة القرآن الكريم، وهو صفة لله ليس بمخلوق.

ثانيا: كل الأدلة والبراهين تشير إلى أنّ كل ما ورد في القرآن الكريم من كلام أسنده الله -تعالى- لخلقه، فهو ينسب إليهم بالمعنى لا باللفظ.

ثالثا: كل ما في القرآن الكريم جاء معجزا، لأنّه من عند الله تعالى، ولا فضل فيه لمخلوق. وما أسنده الله -تعالى- من كلام لبعض خلقه في القرآن الكريم، فهو معجز كذلك، لا لأن مُنشِأه مخلوق – الذي ضمّن الله -تعالى- كلامه في كتابه بالمعنى - وإنّما لأنّه من كلام الله -تعالى- الذي أبدع ألفاظه بقدرته، فاللفظ والنظم لله -تعالى-، والمعنى لمن أنشأه ابتداء، ولا يترتب على المعنى أيّ إعجاز.

رابعا: لا غرابة ولا تناقض في تكرار اللفظ الواحد للكلام المحكي بصيغ متعددة. وما هذا الاختلاف الا لضرورة الإعجاز البياني في القرآن الكريم، الذي يحدده السياق في موضعه. ذلك لأنّ الكلام المحكي نقل بالمعنى، ثم تم التعبير عنه بألفاظ من عند الله -تعالى- تتناسب مع الصور البيانية المعجزة.

خامسا: ما ورد من حِكم وفوائد مستمدة من الكلام المحكي في القرآن الكريم نعرضه على كتاب الله تعالى، فإن ردّه فهو باطل، وإن أقره أو سكت عنه فهو صحيح، والله -تعالى- أعلم.

أسأل الله -تعالى- القبول، والحمد لله رب العالمين

1403هـ 1983م)، ج: 2 ، ص: 122 ، وانظر أبو حفص عمر بن علي الدمشقي ابن عادل ، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419 هـ - 1998 م)، ط 1، ج: 11 ، ص: 133

قائمة المصادر والمراجع:

الألوسي، محمود أبو الفضل، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب بن جعفر بن القاسم أبو بكر، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق : عماد الدين أحمد حيدر، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987 م)، ط 1

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق : د. مصطفى ديب البغا، (بيروت: اليمامة - دار ابن كثير، 1407هـ - 1987م)، ط 3

الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي ، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت : 728هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز - عامر الجزار، (دار الوفاء ، 1426 هـ ، 2005 م)، ط 3

الجرجاني، الإمام عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق: د . التنجي، (الناشر دار الكتاب العربي، 1415هـ 1995م)

ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت: 852 هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، (دار الفكر ، مصور عن الطبعة السلفية)

ابو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تحقيق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود و الشيخ علي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422 هـ - 2001 م)، ط 1

الخالدي، صلاح، اعجاز القرآن البياني ودلائل مصدره الرباني، (عمان: دار عمار، 2000 م)، ط 1

الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، (بيروت: دار الفكر، 1399 هـ - 1979 م)

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي (388 هـ)، بيان إعجاز القرآن، مطبوع ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن [سلسلة ذخائر العرب (16)، تحقيق: محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام، (مصر: دار المعارف، 1976م)، ط 3

دراز ، محمد عبد الله ، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن، (الدوحة: دار الثقافة، 1985 م)

الرازي، الإمام فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ - 2000 م)، ط 1

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر .

الراغب، الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم، مفردات ألفاظ القرآن، (دمشق : دار القلم)

الزرقاني، محمد عبدالعظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق : مكتب البحوث والدراسات، (بيروت: دار الفكر، 1996م)، ط 1

الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله أبو عبد الله (ت: 794)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: دار المعرفة، 1391 هـ)

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)

السامرائى، فاضل صالح، قصة سيدنا موسى من حيث أوجه التشابه والاختلاف كما وردت في سورتي النمل والقصص، موقع روائع البيان القرآني، http://albayanalqurany.com/clause/%D9%82%D8%B5%D8%A9 - - بتاريخ: 7 / 6 / 2017 م.

السامرائي، فاضل صالح، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، (عمان: دار عمار، 1423 هـ - 2003م)، ط3.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، (لبنان: دار الفكر ، 1416هـ - 1996م)

الشاطبي، إبراهيم بن موسى ، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (دار ابن عفان - 1417هـ - 1997م)، ط 1.

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني (ت : 1393هـ)،أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، (بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، 1415 هـ ، 1995 م)

ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي الدمشقي الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419 هـ 1998- م)، ط 1

بن عاشور، الشيخ محمد الطاهر، التحرير والتنوير، (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997م)

عباس، فضل، قصص القرآن الكريم، (عمان: دار النفائس، 1430 هـ - 2010 م)، ط 3

عتر، نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، (سورية: دار الفكر دمشق، 1418هـ 1997-م)، ط 3

ابن عجيبة، أحمد بن محمد بن المهدي الحسني الإدريسي الشاذلي الفاسي أبو العباس، البحر المديد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002 م - 1423 هـ)، ط 2

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، (ت: 671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري، (الرياض: دار عالم الكتب، 1423 هـ - 2003 م)

القطان، مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، (القاهرة: مكتبة وهبة)، ط 7 .

قطب، سيد ، في ظلال القرآن ، (القاهرة: دار الشروق ، 1423 هـ - 2003 م)، ط 2

ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (ت : 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق : سامي بن محمد سلامة، (دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ - 1999 م)، ط 2

الكلبي، محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي (ت: 741 هـ)، كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1403هـ- 1983م)

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، مجلة البحوث الإسلامية، العدد : 43.

مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)

بن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، (بيروت: دار صادر)، ط1 .

Human Narrative Speech in the Noble Quran and its Relation to the Words of Allah

Ahmad Hussein Alshyyab
College of Arts - King Faisal University
Al-Ahsa - K.S.A.

Abstract:

This study dealt with the human narrative Speech contained in the Holy Quran and its relation to the words of Allah, in terms of attribution of speech: does it belong to Allah or to the speaker who initially said it? The study also investigates whether the narrative speech is a creatured entity or not, whether the narrative words were mentioned in the Qur'an in the form of content or in the form of words, and whether it is miraculous or not. Finally the study examines the possibility of benefiting from the wisdoms and benefits found in narrative speech and other related issues on the same subject. Therefore, this study came to clarify and reveal the confusion arising from the issue of overlapping between the narrative speech of some humans which is narrated in the Noble Quran with the words of Allah, the Exalted, the Majestic. The researcher has come to the result that narrative speeches in the Holy Quran are transmitted in the form of content only, while the Quranic language and style of wording is by Allah the Exalted, the Majestic, not by those who originally said it. Many of the resultant questions in this study have been thoroughly addressed.

Keywords: Narrative Speech, Words of Allah, Miracles, Benefits and Wisdoms.

تغيّر الحكم الشرعي الاقتصادي بتغيّر مراحل الدورة الاقتصادية

حسن محمد الرفاعي

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة الشارقة

الشارقة ـ الإمارات العربية المتحدة

تاريخ الاستلام: 04-02-2018 **تاريخ القبول: 18-10-2018**

ملخص البحث:

عالج هذا البحث مسألة تغيّر الأحكام الشرعية في نطاق المسائل الاقتصادية خلال مراحل الدورة الاقتصادية التي تنتقل من مرحلة إلى أخرى بشكل دائري؛ علمًا أن تلك المراحل هي التالية: الانكماش والكساد والانتعاش والرّواج.

وهدف للتوصل إلى قاعدة اقتصادية فقهية يمكن الاعتماد عليها في إصدار الأحكام الشرعية الاقتصادية خلال تغيّر مراحل الدورة الاقتصادية.

وقد استخدم الباحث في بحثه المناهج التالية الاستقرائي والتحليلي والاستنباطي.

وتوصّل إلى عدّة نتائج؛ كان من أهمّها أن الدراسات الاقتصادية المعاصرة جعلت مراحل الدورة الاقتصادية أربعة؛ وهي الانكماش والكساد والانتعاش والرواج، وهو ما يجب اعتماده؛ لأن العرف الاقتصادي على ذلك، وذلك على خلاف الفكر الاقتصادي الإسلامي القديم الذي عرف مرحلتين من مراحل الدورة الاقتصادية هما مرحلة الرخاء ومرحلة الشدّة. كما توصّل إلى صياغة القاعدة الاقتصادية الفقهية «لا ينكر تغيّر الأحكام الشرعية الاقتصادية بتغيّر مراحل الدورة الاقتصادية » المسهمة في إصدار الأحكام الشرعية على المسائل الاقتصادية.

وختم الباحث بحثه بتوصية قدّمها إلى الباحثين في تخصص الاقتصاد الإسلامي وهيئات الفتوى والتشريع؛ بما فيها المجامع الفقهية، طالبها فيها بمراعاة واقع المراحل المختلفة للدورة الاقتصادية خلال دراسة الأحكام الفقهية للمسائل الاقتصادية المطروحة.

الكلمات الدّالة: الحكم الشرعي الاقتصادي، الدورة الاقتصادية، مراحل الدورة الاقتصادية، التغيّر، المسائل الاقتصادية.

المقدّمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد،

- **أهمية البحث:** ترتبط الأحكام الشرعية في الجانب الاقتصادي بواقع المتغيّرات الميدانية لظروف التعاملات الاقتصادية؛ والتي تتأثّر أيضًا بمتغيّرات ظرفية تصيب النّشاط العام لحركة المجتمعات الاقتصادية والسياسيّة وغيرها، علمًا أن تلك المتغيرات قد تكون محلّية، وقد تكون إقليمية، وقد تكون دوليّة؛ فالمتغيرات السياسية قد تؤثّر في المتغيرات الاقتصادية، والمتغيرات الاقتصادية بالمفهوم العام قد تتأثّر ببعضها البعض، وإن جاز التعبير يمكن القول إننا نعيش في عالم المتغيّرات، ويترتّب على تلك المتغيّرات الاقتصادية تغيّر الأحكام المرتبطة بالمسائل الاقتصادية(1).

وعليه؛ يمكن القول إن أهمية هذا البحث تكمن في الإضاءة على بعض الأحكام الفقهية المتعلقة ببيان مسألتين من مسائل الاقتصاد الإسلامي خلال مراحل الدورة الاقتصادية التي يمر بها النشاط الاقتصادي بسبب المتغيرات المشار إليها سابقًا.

- **مشكلة البحث:** إن مشكلة البحث تمثّل بالتالي: مدى إمكان معرفة « تغيّر الحكم الشّرعي الاقتصادي » لواقع السلوك الاقتصادي للمكلّف، انطلاقًا من التغيّرات الاقتصادية المؤثّرة بتغيّر مراحل الدّورة الاقتصادية في ضوء الفكر الاقتصادي الإسلامي! ويمكن صياغتها أيضًا وفق الشكل التالي: هل يتغيّر « الحكم الشرعي الاقتصادي لسلوك المكلف الاقتصادي»بتغيّر «مراحل الدورة الاقتصادية » في ضوء الفكر الاقتصادي الإسلامي؟.

- **هدف البحث:** التوصل إلى صياغة قاعدة اقتصادية فقهية يمكن الاعتماد عليها في إصدار الأحكام الفقهية لمسائل الاقتصاد الإسلامي خلال تغيّر مراحل الدورة الاقتصادية.

---

(1) مع بداية ما عرف بثورات الربيع العربي التي أصابت بشكل مباشر عددًا من الدّول العربية مع انتهاء العقد الأول ومطلع العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين؛ وذلك خلال الشهر الأخير من 2010 وما أعقبه مع بداية مطلع عام 2011؛ حيث بدأت بتونس وانتقلت منها إلى مصر وليبيا واليمن وسوريّا، ولَمّا تنته فصولها بشكل أو بآخر حتى تاريخه في معظمها، فإن ذلك كله ترك آثارًا سلبية ضخمة في أوضاعها الاقتصادية وعملاتها المحلّية، كما أنه أثّر سلبًا في الأنشطة الاقتصادية للدول المجاورة القريبة منها، وللدول الأخرى التي كانت تربطها بها علاقات اقتصادية. ينظر الموقع الإلكتروني لموسوعة ويكيبيديا:https://ar.wikipedia.org/wiki _، تاريخ المطالعة: 01/01/2018.

- **البحوث السابقة:** لم يجد الباحث - من خلال الاطلاع على البحوث السابقة - من أضاء على فكرة هذا البحث في حدود علمه واطلاعه، وإن كان المفهوم العام شائعًا عبر القاعدة المشهورة « لا ينكر تغيّر الأحكام بتغير الأزمنة»، علمًا أنه توجد بحوث مرتبطة بتطبيقاته تضمّن البحث العديد منها؛ خصوصًا في المبحث الثالث منه.
- **الجديد في البحث:** جديد هذا البحث في تأصيله لمسألة إصدار الأحكام الاقتصادية انطلاقًا من تغيّر مراحل الدورة الاقتصادية، وهذا هو جانب القيمة العلمية المضافة فيه.
- **منهج البحث:** سيعتمد هذا البحث على كل من المنهج الاستقرائي والتحليلي والاستنباطي، وذلك من خلال استقراء أقوال الفقهاء في المسائل المطروحة، ثم القيام بتحليلها دون الاعتماد الكثير على أدلتهم بسبب محدودية البحث، وأخيرًا استنباط ما يؤيّد فكرة البحث؛ من حيث إن تغيّر الحكم الشرعي الاقتصادي يتم انطلاقًا من تغيّر مراحل الدّورة الاقتصادية.
- **خطة البحث:** يتضمن هذا البحث ثلاثة مباحث؛ جاء الأول تحت عنوان « في بيان المفهوم العام لعنوان البحث»، بينما وسم الثاني بعنوان « في البيان الفقهي لمسائل الاقتصاد الإسلامي »، ووسم الثالث بعنوان « في» تغيّر الحكم الشرعي الاقتصادي لمسألتين من مسائل الاقتصاد الإسلامي، هما: حكم « تسعير السّلع والخدمات الضَّروريَّة » في النّشاط الاقتصادي، حكم إسقاط الدّائن لدَيْنه عن المدين المعسر على أنَّه من الزّكاة، وأخيرًا الخاتمة؛ وتضمنت النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: بيان المفهوم العام لعنوان البحث

سيتم بيان هذا الأمر من خلال التطرّق لمفهوم كلّ من تغيّر الحكم الاقتصادي، و «تغيّر مراحل الدورة الاقتصادية»، وفي ضوء ذلك سيتم التوصل إلى بيان المفهوم العام للعنوان وفق مفاهيم الفكر الاقتصادي الإسلامي، وذلك في المطالب الثلاث الآتية.

المطلب الأول: مفهوم « تغيّر الحكم الشرعي الاقتصادي»

وسيتم توضيح ذلك في الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: التغيّر لغة

التغيّر في اللغة مصدر مشتق من الفعل غَيّر، يقال غيّره: أي حوّله وبدّله، والتغيّر يأتي بمعنى التحوّل والتبدّل [1]. وهذا المعنى هو الذي يخدم فكرة البحث.

(1) محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، المرتضى الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (القاهرة: دار

الفرع الثاني: تعريف «تغيّر الحكم الشرعي الاقتصادي»

والمراد به حكم السلوك الاقتصادي للمكّلف في أنشطته الاقتصادية المختلفة، ولتوضيح معناه لا بدّ من تعريف الحكم الشرعي بداية: وهو «الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع» (1).

والاقتضاء يتناول اقتضاء الوجود، واقتضاء العدم؛ إما مع الجزم، أو مع جواز الترك، فيدخل في هذا الواجب والمحظور، والمندوب، والمكروه. وأما التخيير فهو الإباحة، وأما الوضع: فهو السبب، والشرط، والمانع (2).

وقد قسّم الحكم الشرعي إلى قسمين: الحكم الشرعي التكليفي والحكم الشرعي الوضعي.

والحكم التكليفي هو ما اقتضى طلب فعل من المكلّف، أو كفّه عن فعل، أو تخييره بين فعل والكفّ عنه، ومراتبه خمسة؛ وهي الإيجاب والتحريم والنّدب والإباحة والكراهة. وتفسير ذلك أن الخطاب إما أن يكون جازمًا، أو لا يكون جازمًا، فإن كان جازمًا؛ فإما أن يكون طلب الفعل، وهو الإيجاب، أو طلب الترك، وهو التحريم، وإن كان غير جازم، فالطرفان إما أن يكونا على السّويّة، وهو الإباحة، أو يترجح جانب الوجود، وهو الندب، أو يترجح جانب الترك، وهو الكراهة، وهذا النوع من الحكم يحتاجه هذا البحث؛ لأننا نتحدث عن مسائل يتغير حكمها التكليفي الاقتصادي على حسب تغيّر مراحل الدورة الاقتصاديّة(3).

أما « الحكم الوضعي» فهو ما اقتضى وضع شيء سببًا لشيء، أو شرطًا له، أو مانعًا منه، ومراتبه ثلاثة؛ وهي السبب والشرط والمانع (4)، وهذا النوع من الحكم يحتاجه البحث أيضًا عند الحديث عن مسألة الزكاة؛ إذا كانت تجزئ أو لا.

وكخلاصة في هذه النقطة يمكن تعريف الحكم الشرعي الاقتصادي – الذي يحتاجه البحث - بأنه « ما اقتضى طلب فعل من المكلّف اقتصاديًا، أو كفّه عن فعل، أو تخييره بين

الهداية للنشر والتوزيع، د. ت) د. ط، ج:13، ص: 286. مادة: غَيَر.

(1) محمد بن علي، الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1999م) ط 1، ج:1، ص: 25.

(2) المرجع نفسه، وكذا الجزء والصفحة.

(3) سيتم التطرّق لهذا الأمر في المبحث الثالث.

(4) ينظر: - المرجع السابق نفسه، وكذا الصفحة.

- عبد الوهاب، خلاف، علم أصول الفقه، (دمشق: الدار المتحدة، 1992) ط 16، ص: 101،102.

- محمد، أبو زهرة، أصول الفقه، (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت) د. ط، ص: 26، 27، 28.

فعل والكفّ عنه أو ما اقتضى وضع شيء سببًا لشيء أو شرطًا له أو مانعًا منه، وذلك في المسائل الاقتصادية ». أما تعريف « تغيّر الحكم الشرعي الاقتصادي» فالمراد به «تبدّل الحكم الشرعي للمسألة الاقتصادية بين الأحكام المتعلّقة بالسلوك الاقتصادي للمكلفين؛ اقتضاءً أو تخييرًا، أو وضعًا ».

ولم يتم التّطرّق لتعريف هذا المفهوم من وجهة نظر الفكر الاقتصادي الرأسمالي لعدم وجوده، بسبب القوانين النافذة الحاكمة كالقانون التجاري ونحوه لمسائل المكلفين الاقتصاديين، والتي لا تتبدّل بفعل تغيرات مراحل الدورة الاقتصاديّة.

المطلب الثاني: مفهوم « تغيّر مراحل الدورة الاقتصادية » في الفكرين الرأسمالي والإسلامي

سيتناول الباحث عرضه في الفرعيين التاليين:

الفرع الأول: مفهوم « تغيّر مراحل الدورة الاقتصادية » في الفكر الاقتصادي الرأسمالي

الدورة الاقتصادية هي « تقلبات منتظمة بصورة دورية في مستوى النشاط الاقتصادي»[1]، وعرّفت أيضًا بأنها « تغير يحدث بشكل دوري في المؤشرات الاقتصادية مثل معدل الناتج المحلي الإجمالي والبطالة والتضخم »[2]. وينتج عن تلك التقلّبات المنتظمة الدورية أو المتكرّرة نقل النّشاط من حالة الانتعاش إلى حالة الرّواج فحالة الانكماش فحالة الكساد، ثم ينتقل بشكل دوري بين تلك الحالات الأربعة.

ويوجد اتفاق بين الاقتصاديين في النظام الاقتصادي الرأسمالي على مراتب مراحل الدورة الاقتصادية، وأنها أربعة؛ وهي الرواج (القمة)، والانتعاش، والانكماش(الركود)، والكساد (القاع). ولتوصيف المرحلة التي يمر بها النشاط الاقتصادي في بلد معيّن تتم دراسة مؤشرات عدّة عناصر محددة لطبيعة النشاط الاقتصادي، يأتي في طليعتها المستوى العام للأسعار، ومعدّل الطلب، ومعدّل العرض، ومعدّل سعر الفائدة، ومعدّل حجم الإنتاج ومعدّل المخزون السلعي، ومعدّل التوظيف لعناصر الإنتاج، وعلى أساس تلك المؤشرات يتم توصيف المرحلة الاقتصادية التي تأخذ شكلًا من الأشكال الأربعة الآتية [3]:

---

(1) حسين، عمر، الموسوعة الاقتصادية، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1992) ط 4، ص: 241.

(2) ينظر مقال موسوم بعنوان «مراحل الدورة الاقتصادية والسياسات المتبعة » منشور في موقع ويكبيديا (الموسوعة الحرة): https://ar.wikipedia.org/wiki/،تاريخ المطالعة:02/01/2018.

(3) ينظر: - المرجع السابق نفسه.

رجاء خضير الربيعي، التحليل الفكري للدورات الاقتصادية، ص: 8، 9. بحث منشور على الموقع

1. **مرحلة الرواج أو القمة:** وتتصف هذه المرحلة بارتفاع مطرد في الأسعار، وتزايد حجم الإنتاج الكلي بمعدل سريع، وتزايد حجم الدخل ومستوى التوظيف بالنسبة لعناصر الإنتاج الممثلة بالموارد الطبيعية(الأرض) والبشرية (العمل) والمصنّعة (رأس المال) والتنظيم، وحالة التوظيف الكامل التي تعني أن جميع الموارد المتاحة في المجتمع مستغلة بالكامل. وتعدّ هذه الحالة من أرقى الحالات التي يتطلع إليها أي اقتصاد في العالم.

2. **مرحلة التوسع أو الانتعاش:** وتتصف هذه المرحلة بميل المستوى العام للأسعار إلى الثبات، وبازدياد حركة النشاط الاقتصادي بشكل بطيء، وبانخفاض سعر الفائدة، وبتضاؤل المخزون السلعي، وبازدياد الطلب على المنتجين لتعويض ما استنفذ منه.

3. **مرحلة الانكماش أو الركود:** وتتصف هذه المرحلة بهبوط المستوى العام للأسعار، وتراجع الناتج المحلي، وينتشر الذعر التجاري، وتطلب البنوك قروضها من العملاء، وتتزايد البطالة لتصل إلى أقصاها، كما يتزايد المخزون السلعي.

4. **مرحلة الكساد أو القاع:** وتتصف هذه المرحلة بانخفاض الأسعار، وانتشار البطالة، وكساد التجارة. وتعد هذه المرحلة الأخطر في الدورة الاقتصادية؛ وهي مرحلة تابعة لركود الاقتصاد إذا ما استمر الركود بدون علاج صحيح، ويتحول إلى ركود اقتصادي، ويحتاج الخروج منه إلى بذل عمل غير عادي لانتشال وإخراج النشاط الاقتصادي من دائرة الركود إلى مرحلة الانتعاش.

وعليه؛ فالمراد بمفهوم « تغيّر مراحل الدورة الاقتصادية »: تبدّلها من مرحلة إلى أخرى حتى إذا ما أكملت دورتها عادت إلى محطتها التي انطلقت منها. ويحصل التغيّر أو التّبدّل أو الانتقال وفق الترتيب التالي: من مرحلة الانكماش إلى مرحلة الكساد التي تمثّل نقطة التحوّل السفلى أو القاع، فمرحلة الانتعاش فمرحلة الرّواج التي تمثّل نقطة التحوّل العليا أو القمّة، وبعد الرّواج يأتي الانكماش فالكساد فالانتعاش فالرواج، وهكذا.

الإلكتروني:https://www.slideshare.net/Ibrahimelanany/ss-44468268 (تاريخ المطالعة 05/01/2018).

والشكل التالي يوضح مراحل الدورة الاقتصادية أو محطاتها.

الفرع الثاني: بيان مفهوم « تغيّر مراحل الدورة الاقتصادية » في الفكر الاقتصادي الإسلامي

لم يعرف الفكر الاقتصادي الإسلامي في الغالب المصطلحات الاقتصادية لمراحل الدورة الاقتصادية المعروفة في الوقت المعاصر، وإن كان استعمل مصطلحات تؤدي إلى المعنى المستعمل في الفكر الاقتصادي الرأسمالي أو أنها قريبة منها، كما أنه لم يتحدّث عن مراحل أربعة تمر فيها الدورة الاقتصادية، وإنما تحدّث عن مرحلتين اثنتين فقط، ربما لعدم توفّر إلّا تلك الحالتين في زمن فقهائه.

والناظر في مصطلحات الفقهاء في هذا الشأن، فإنها تمثّل بزمن الرخّاء للتعبير عن أيام الرّواج أو أيام الانتعاش الاقتصادي، وتمثّل كذلك بزمن الشدّة أو القلّة أو البلاء للتعبير عن أيام الركود أو أيّام الكساد. علمًا أنهم استعملوا مصطلح « الكساد» وأضافوه إلى الفلوس عند حديثهم عن كساد الثمن في عقد البيع أو كساد القرض أو كساد رأس مال الشركة.

وعليه: إذا أردنا أن نتحدّث عن مراحل الدورة الاقتصادية ـ كما تناولها الفقهاء القدامى ـ فإنها اثنتان هما الرّخاء والشدّة، وسأقتصر على سرد شواهدها الفقهية من كتب المالكية دون ما عداها؛ لأني لمست استعمالها بشكل أوضح عندهم من الكتب الفقهية الأخرى.

فمن الشواهد الفقهية المالكية ما ذكره صاحب كتاب « شرح التلقين » عند الحديث عن مسألة متعلقة بعقد السلم إذا كان معلّقًا على شرط « تغير الزمن من الشدة إلى زمن الرخاء»، لأن عقد السلم على الطعام في زمن الشدّة محتاج إليه بشكل أكبر من زمن الرخاء، فإذا تم العقد بهذا الشرط؛ أيّ تغير الزمن من زمن الشدّة إلى زمن الرخاء، فالسلم

يفسد في هذه الحالة، فذكر هذه المسألة بقوله: «كون السلم المعلّق بالذمّة لا يتغيّر بتغيّر الأزمنة حكمه؛ لأنه لو عقد على أنّه ينحلّ لطروّ تغيّر في الزّمن، لفسد العقد؛ كما لو وقع السّلم في الشدّة، فأتى المسلم إليه بالطّعام في الرّخاء، فإن تلوّن هذه الحالة وكون الطّعام في زمن الرّخاء لا تعظم الرّغبة فيه» (1).

ومنها ما ذكره صاحب كتاب « البيان والتحصيل »عن صلاح الزمن وفساده، إذ أوضح أن صلاح أهله قد يكون بكثرة الخير أو الرخاء فيهم، وقد يكون بدون ذلك، وأن فساده قد يكون بفساد أهله وقلة الخير فيهم، وقد يكون بكثرة الخير فيهم، فيذكر أن «صلاح الزمن وخيره إنما في صلاح أهله وكثرة الخير فيهم، وفساده وشره إنما هو بفساد أهله وشرهم، وقلة الخير والدعة فيهم (....) لأن الزمن إنما يُمدح بأهله، لا بكثرة الرخاء والخِصب فيه، إذ قد يكثر الشر في زمن الرخاء فيكون زمنا مذمومًا وتقل المعاصي والشر في زمن قلة الرخاء والجذب، فيكون زمنًا ممدوحًا» (2).

ومنها أيضًا ما ذكره صاحب كتاب « نهاية الزّين في إرشاد المبتدئين» عن « أيام الرّخاء وأيام البلاء» عند توصيفه لحال السلف الصالح بقوله «وكان السلف الصالح يفرحون بالمصائب التي لا تضر في الدين نظرًا لثوابها، فينبغي للعبد أن يفرح بالمرض كما يفرح بالصحة، ويشكر الله تعالى في أيام البلاء وأيام الرخاء، فما قضى الله لعبده المؤمن أمرًا غير مخالف لأوامر الشرع إلا وكانت له الخيرة فيه» (3).

وعليه؛ فالمراد بمفهوم « تغيّر مراحل الدورة الاقتصادية» تبدّلها من الرخاء إلى الشدّة، والعكس.

وكخلاصة لما تقدّم يمكن تصنيف مراحل الدورة الاقتصادية في بعدها الفقهي ضمن مرحلتين هما مرحلة الرخاء ومرحلة الشدّة، لكن هذا التصنيف لا يصلح للتطبيق المعاصر بسبب المستجدات الطارئة في النّشاط الاقتصادي بشأن تصنيف هذه المراحل لأربعة؛ وهي الانكماش والكساد والانتعاش والرواج، وهو ما يجب اعتماده من وجهة نظر الفكر الاقتصادي الإسلامي؛ لأن العرف الاقتصادي على ذلك.

---

(1) محمد بن علي المازري المالكي، شرح التلقين، تحقيق: محمَّد المختار السّلامي، (بيروت: دار الغرب الإِسلامي، 2008) ط 1، ج: 2، ص: 1121، 1122.

(2) محمد بن أحمد القرطبي المشهور بابن رشد، البيان والتحصيل، تحقيق: د. محمد حجي وآخرون، (بيروت: دار الغرب الإسلامي 1988) ط 2، ج: 17، ص: 47.

(3) محمد بن عمر نووي الجاوي، نهاية الزّين في إرشاد المبتدئين، (بيروت: دار الفكر، د. ت) ط 1، ص:89.

المطلب الثالث: المفهوم الكلي للعنوان

تبين من المطلب الأول أن المراد بمفهوم تغيّر الحكم الاقتصادي «تبدّل الحكم الشرعي للمسألة الاقتصادية بين الأحكام المتعلّقة بالسلوك الاقتصادي للمكلفين؛ اقتضاءً أو تخييرًا، أو وضعًا».

وتبين من المطلب الثاني أن المراد بمفهوم « تغيّر مراحل الدّورة الاقتصادية » تبدّلها أو انتقالها من مرحلة إلى أخرى بشكل متكرّر، حتى إذا ما أكملت دورتها عادت إلى محطتها التي انطلقت منها.

وعليه: يمكن بيان المفهوم العام لعنوان البحث « تغيّر الحكم الشرعي الاقتصادي «بتغيّر» مراحل الدورة الاقتصادية » بأنه يمثّل بالتالي: « تبدّل الحكم الشرعي للمسألة الاقتصادية بين الأحكام المتعلّقة بالسلوك الاقتصادي لأفعال المكلفين؛ اقتضاءً أو تخييرًا أو وضعًا، بسبب تبدّل مراحل الدورة الاقتصادية من مرحلة إلى أخرى بشكل متكرّر ضمن مراحلها الأربعة؛ انطلاقًا من المتغيّرات التي تشهدها العناصر المؤثّرة في النّشاط الاقتصادي».

المبحث الثاني: البيان الفقهي لمسائل الاقتصاد الإسلامي من حيث موقعها وثباتها ومرونة أحكامها

سيتم بيان هذه المسائل من خلال التطرّق لموقعها الفقهي، يلي ذلك صفة حكمها من حيث الثبات والتغير أو مدى مرونة أحكامها، والمستند الشرعي لتغيّر حكمها، وذلك في المطالب التّالية:

المطلب الأول: الموقع الفقهي « لمسائل الاقتصاد الإسلامي »

إنّ المسائل الفقهية المتعلقة بعلم الاقتصاد الإسلامي مرتبطة بعلم الفقه؛ لكن هذا العلم ينقسم إلى أقسام عدّة، فتحْت أي قسم منه يمكن إدراجها؟

لمعرفة ذلك لا بدّ من تحديد أقسام الفقه الإسلامي، وبعدها يسهل توضيح القسم الذي ينتسب إليه هذا العلم « فقه أو علم الاقتصاد الإسلامي»، علمًا أنه يعرّف بكونه « علم اكتساب الثروة والدخل، والتصرف بهما إنفاقًا واستثمارًا، وفق قواعد الرشاد المستمدة من الدّين والعقل »[1]، أي إن موضوعاته تدور حول المال أو الثروة والدخل؛ من حيث كيفية اكتسابه، وكيفية التصرّف به إنفاقًا أو استثمارًا وفق قواعد الرشاد المستمدة من نصوص

(1) رفيق يونس المصري، أصول الاقتصاد الإسلامي، (دمشق: دار القلم، د. ت) ط 5، ص:26.

الشريعة الإسلامية والعقل.

والفقه الإسلامي يمثل أحد أجزاء الشريعة الثلاث الممثّلة بقواعد أو أحكام العقيدة وقواعد أو أحكام الأخلاق وقواعد أو أحكام الفقه.

ويعنى الفقه الإسلامي بدراسة الأحكام العمليّة الصّادرة عن المكلّف؛ والتي تكون في مجال العبادات أو المعاملات، ولذلك فإنّه ينقسم إلى قسمين[1]:

أ. **فقه العبادات:** وينصبُّ على دراسة الأحكام الشرعية العمليّة المرتبطة بمعاملة المخلوق للخالق -سبحانه وتعالى-، وذلك كالأحكام المتعلقة بالصلاة والصيام والزّكاة والحجّ والنّذر واليمين.

أما عن تحديد موقع أو صلة فقه الاقتصاد الإسلامي بهذا القسم من الفقه فإنها تظهر بما له علاقة بالعبادات المالية دون البدنية، فموضوعات علم الاقتصاد الإسلامي مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالمال؛ لكونه يدرس الموضوعات المالية من حيث وسائل التصرّف بها اكتسابًا وإنفاقًا واستثمارًا، وهذا الشيء متوفّر بالعبادات المالية الممثّلة بالزكاة والكفّارات المالية والأضاحي، وبالشق المالي من عبادة الحجّ؛ لكونها عبادة بدنية ومالية، ونحو ذلك. وهذا هو وجه الصلة أو وجه الشبه بين العلمين، والممثّل بقيام علم الاقتصاد الإسلامي بدراسة الأحكام الفقهية للعبادات المالية التي تمارس من خلال إنفاق المال تقرّبا إلى الله تعالى على وجه الوجوب أو النّدب.

ب. **فقه المعاملات:** ويتناول هذا القسم من الفقه الأحكام الشّرعيَّة العمليّة المرتبطة بمعاملة المخلوق للمخلوق؛ سواءً كانت تلك المعاملة بين الأفراد مع بعضهم البعض، أو بين جماعة وأخرى، أو بين دولة وأخرى. وهي تنصب في النّهاية على تنظيم علاقة المكلّفين بعضهم ببعض، سواءً أكانوا أفرادًا أم دولًا أم جماعات.

ولقد تنوّعت أحكام المعاملات في الوقت المعاصر بحسب ما تتعلق به إلى الأنواع الآتية:

1. **أحكام الأحوال الشخصية:** وهي التي تتعلق بالأسرة من بدء تكوينها من خلال عقد النكاح وكيفية حلّها من خلال الطلاق، بالإضافة إلى الأحكام الأخرى المرتبطة بالأسرة، وآياتها في القرآن نحو سبعين آية.

2. **الأحكام المدنية:** وهي التي تتعلّق بمعاملات الأفراد ومبادلاتهم من بيع وإجارة ورهن وكفالة وشركة ومداينة ووفاء بالالتزام، ويقصد بها تنظيم علاقات الأفراد الماليّة وحفْظ حقوقهم. وآياتها نحو سبعين أيضًا.

(1) عبد الوهاب خلّاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص: 32، 33.

3. **الأحكام الجزائية:** وهي التي تتعلق بما يصدر عن المكلف من جرائم، وما يستحقه عليها من عقوبة، ويقصد بها حفظ حياة الناس وأموالهم وأعراضهم وحقوقهم، وآياتها في القرآن نحو ثلاثين.

4. **أحكام المرافعات:** وهي التي تتعلق بالقضاء والشهادة واليمين، ويُقصد بها تنظيمُ الإجراءات لتحقيق العدلِ بين النّاس، وآياتها في القرآن الكريم نحو ثلاثين آية.

5. **الأحكام الدستورية:** وهي التي تتعلق بنظام الحكم وأصوله، ويقصد بها تحديد علاقة الحاكم بالمحكوم، وتقرير ما للأفراد والجماعات من حقوق، وآياتها نحو عشر.

6. **الأحكام الدّولية:** وهي التي تتعلق بمعاملة الدول الإسلامية لغيرها من الدول، وبمعاملة غير المسلمين في الدول الإسلامية، ويقصد بها تحديد علاقة الدول الإسلامية بغيرها من الدول في السلم وفي الحرب، وتحديد علاقة المسلمين بغيرهم في بلاد الدول الإسلامية، وآياتها نحو خمس وعشرين.

7. **الأحكام الاقتصادية والمالية:** وهي التي تتعلق بحقّ السائل والمحروم في مال الغنيّ، وتنظيم الموارد والمصارف، ويقصد بها تنظيم العلاقات المالية بين الأغنياء والفقراء، وبين الدولة والأفراد، وآياتها نحو عشر آيات.

أما عن صلة علم الاقتصاد الإسلامي بأقسام الفقه هذه فتظهر بالبعد المالي لهذه الأقسام؛ فأي قسم منها له ارتباط بالموضوع المالي فهنا تظهر صلة علم الاقتصاد الإسلامي به، وهذا يتجلّى بقوة فيما اتفق على تسميته قانونًا في أيّامنا بالأحكام المدنية والتجارية التي تدرس أحكام التصرّفات المالية، ويمكن إدراجه فقهًا فيما اتفق على تسميته بفقه المعاملات المالية، وأيضًا تظهر صلة علم الاقتصاد الإسلامي بقوّة فيما له علاقة بالأحكام الاقتصادية والمالية، بل إن هذا القسم هو الذي يتماثل مع علم الاقتصاد الإسلامي عند الإطلاق، وعليه: يمكن القول إن العنصر الذي يحدّد موقع مسائل الاقتصاد الإسلامي من أقسام الفقه الإسلامي يتمثّل بالمال والتصرفات المتعلقة به؛ فبمقدار ظهور هذا العنصر في تلك الأقسام يتحدّد مقدار ذلك الموقع، والذي يتفاوت ما بين القلة أو الندرة وما بين الكثرة؛ فظهوره في قسم الأحوال الشخصية يقتصر على النفقة والمهر والإرث، ومقدار صلة فقه الاقتصاد الإسلامي به يقتصر على هذه العناصر دون ما عداها من الموضوعات الفقهية الأخرى المتوفّرة في هذا القسم، ولكن إذا انتقلنا إلى الأحكام المدنية والتجارية المعروفة بفقه المعاملات المالية؛ فهذا القسم صلته قويّة جدًّا بفقه الاقتصادي الإسلامي؛ لأن موضوعاته مرتبطة بأحكام التصرفات المالية المتعلّقة بعنصر المال؛ الذي يعدّ الموضوع الأهم في فقه أو علم الاقتصاد الإسلامي.

المطلب الثاني: مدى مرونة أحكام «مسائل الاقتصاد الإسلامي»

والمراد بمدى مرونة أحكام مسائل الاقتصاد الإسلامي: هل أحكامها الفقهية تتصف بالثبات أم بالتغيّر؟ وبتعبير أوضح: هل الأحكام الشَّرعيةلمسائل الاقتصاد الإسلامي المندرجة ضمن « المسائل الفقهيَّة الاقتصادية الفرعيَّة»، تتصف بالثَّبات في جميع الأزمنة والأمكنة وأحوال المكلف، أو أنّ هذه الأحكام الشَّرعية تتصف بالتغيّر، وتختلف بالتالي بين زمنٍ وآخر، أو بين بيئة وأخرى؟.

هذه مسألة مشهورة، ولا تحتاج إلى إعادة دراسة، إنما قمت بذكرها وفق حاجة هذا البحث إليها ليس إلّا، والإجابة على ما تقدّم يتمثّل بأن مسائل فقه الاقتصادي الإسلامي تتصف من حيث الأصل بالمرونة بالنسبة للأحكام الشرعية، والمرونة الفقهية تعني قابلية تغيّر الأحكام الفقهية للمسائل الفقهية إذا وجدت مبرّرات التغيير المعروفة بالمتغيّرات الخمس، وهي تغيّر الزمان والمكان والعرف والمصلحة وحال المكلف، وفي ذلك يقول ابن القيم: «فإن الفتوى تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كلّه من دين الله» [(1)].

وعندما يقال مرونة الحكم الشرعي: فالمراد به قابليته للتغيّر على حسب المتغيرات التي تستدعي ذلك؛ كأن يفسد الزمان أو تتطوّر وسائل الحياة أو يتغيّر العرف أو تتبدّل المصلحة[(2)].

وعليه: فالأحكام الفقهية لمسائل الاقتصاد الإسلامي تتصف بالمرونة أو بالتغيّر إذا وجدت مبرّرات التغيير المشار إليها أعلاه، وإلّا فإنها ثابتة، لكن ذلك يحتاج إلى مستند شرعيٍّ لإثبات ذلك، وهذا ما يتم بيانه في المطلب الآتي.

المطلب الثالث: المستند الشرعي لمرونة « مسائل الاقتصاد الإسلامي ».

المستند الشرعي لمرونة « مسائل الاقتصاد الإسلامي » هو نفسه المستند الشرعي لمرونة الفقه الإسلامي [(3)]، لأن مسائله تُعدّ جزءًا من مسائل الفقه، ولعلّ من أهمها القاعدة

---

(1) محمد بن أبي بكر المشهور بابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، (الرياض: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 1423 هـ) ط 1، ج:6، ص:114.

(2) ينظر في ذلك: ـ جاد الحق علي جاد الحق، مرونة الفقه الإسلامي، (القاهرة: دار الفاروق للنشر والتوزيع، 2005) د. ط.، ص: 99، 100.

ـ محمد مصطفى شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، (بيروت: دار النهضة العربية، 1985) د. ط.، ص: 194، 195.

(3) للتوسّع بشأن المستند الشرعي للمرونة أو للتأصيل الشرعي للتغيّر ينظر الباب الثاني الموسوم بعنوان « تأصيل

الفقهية المشهورة « لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان » [1]، فما ذكر في تأصيلها يذكر في تأصيل مسائله، ولا يريد الباحث تكرار ما ورد بتأصيلها إنما يشير بإيجاز إليها بما يفي بحاجة البحث.

فهذه القاعدة تعدّ إحدى الأصول المهمة الدّالة على مرونة الفقه، وقابلية تعديل أحكامه التي أطلقها الفقيه انطلاقا من اجتهاده بين زمن وآخر، والحكم الشرعي: إما أن يثبت بالنص؛ وهذا لا يتغير بتغيّر الأزمان، وإما أن يثبت بالاجتهاد؛ وهو الذي تعنيه القاعدة، على الرغم من أنّ نصها جاء عامًّا، ويتغير حكمه بين زمن وآخر، ذلك لأن الفقهاء اتفقوا على أنّ الأحكام التي تتغيّر بتغيّر الزمان وأخلاق الناس، إنما هي الأحكام الاجتهادية فقط، المبنية على المصلحة أو على القياس أو على العرف أو العادة، وعلى ذلك رأى بعضهم أن يكون نص القاعدة: لا ينكر تغيّر الأحكام الاجتهادية بتغيّر الأزمان[2].

وتعمّد الباحث أن يجعل مفردات عنوان بحثه قريبة من مفردات هذه القاعدة، لكنّه حصره بمراحل الدورة الاقتصادية؛ لأنه أراد الإضاءة على تغيّر الأحكام الاقتصادية خلال تغيّر مراحل الدورة الاقتصادية، وإذا كانت صياغة القاعدة ممثّلة بأنه « لا ينكر تغيّر الأحكام الفقهية بتغيّر الأزمان »، فيمكن صياغة عنوان البحث على شاكلتها بأنه « لا ينكر تغيّر الأحكام الاقتصاديّة بتغيّر مراحل الدّورة الاقتصادية »، وإذا كانت مبرّرات أو عوامل تغيّر الحكم المشهورة ممثلة بتغيّر الزمان أو المكان أو العرف أو المصلحة أو حال المكلّف، فلا شكّ أن العوامل نفسها متوفّرة خلال المراحل الأربعة المتغيّرة لمحطّات الدّورة الاقتصادية (الانكماش، الكساد، الانتعاش، الرّواج)، وهذا ما سيتم التطرّق إلى بعضه بالنسبة لصورتين من صور تلك المسائل في المبحث الآتي.

التغيّر في الشريعة الإسلامية « من دراسة » تغيّر الأحكام في الشريعة الإسلامية «للدكتور إسماعيل كوكسال، وقد أصّلها من ثلاثة مصادر؛ وهي المصادر الأصلية للتغيّر الممثّلة بالكتاب والسنّة والإجماع والقياس، والمصادر الفرعيّة للتغيّر الممثلة برأي الصحابي والعرف والاستصحاب وشرع من قبلنا، والمصادر المقاصديّة للتغيّر الممثّلة بالاستحسان والمصلحة والذريعة. د. إسماعيل كوكسال، تغيّر الأحكام في الشريعة الإسلامية، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2000) ط1، من ص: 118 وحتى ص: 206.

(1) مجلة الأحكام العدلية، المادة 39.

(2) ينظر في ذلك:

- ابن قيّم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج: 1، ص: 50، 51.

- أحمد محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، تحقيق: د. مصطفى أحمد الزرقا، (دمشق: دار القلم،1989) ط 2، ص: 227، 228.

- محمد صدقي بن أحمد البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2002) ط 5، ص: 310، 311.

المبحث الثالث: في « تغيّر الحكم الشرعي الاقتصادي » لمسألتين من مسائل الاقتصاد الإسلامي

يتضمن هذا المبحث – الذي يعدّ بمنزلة تطبيق لفكرة البحث - بيان تغيّر الحكم الشرعي الاقتصادي لمسألتين اثنتين [1] من مسائل الاقتصاد الإسلامي من خلال دراسة المسألة نفسها في واحدة أو اثنتين من حالات عدّة؛ أهمها التّالي:

- **الحالة الأولى:** تقلّب النّشاط الاقتصادي بين الرّواج والكساد في البيئة الاقتصادية نفسها والزّمن نفسه ضمن الدولة الواحدة؛ كأن تكون الحالة الاقتصادية لأفراد النّشاط الاقتصادي متقلّبة ما بين الحالة الجيّدة والحالة الرديئة؛ ومثالها وجود تاجر يشهد نشاطه الاقتصادي رواجًا أو توسًّعا، ووجود آخر يشهد نشاطه الاقتصادي انكماشًا أو كسادًا في البلد نفسه أو المدينة نفسها والزّمن نفسه، وذلك نتيجة الحالة الاقتصادية العامة السائدة في الدولة نفسها.
- **الحالة الثانية:** تقلّب النشاط الاقتصادي بين الرواج والكساد في البيئة الاقتصادية نفسها والزّمنين المختلفين ضمن الدولة الواحدة؛ كأن تكون الحالة الاقتصادية متقلبة لدولة معيّنة في زمنين مختلفين، ومثالها وجود تاجر يشهد نشاطه الاقتصادي توسًّعا أو رواجًا في زمن معيّن، لكنه في زمن آخر يشهد نشاطه نفسه انكماشًا أو كسادًا.
- **الحالة الثالثة:** تقلّب النشاط الاقتصادي بين الرواج والكساد في البيئتين الاقتصاديتين المختلفتين والزّمن نفسه ضمن دولتين مختلفتين؛ كأن تكون الحالة الاقتصادية في دولتين مختلفتين؛ إحداهما تشهد رواجًا أو توسًّعا في النشاط الاقتصادي، والأخرى تعاني من انكماش أو كساد لنشاطها الاقتصادي، وذلك في الزّمن نفسه.
- **الحالة الرابعة:** تقلّب النّشاط الاقتصادي بين الرواج والكساد في البيئتين الاقتصاديتين المختلفتين والزّمنين المختلفين ضمن دولتين مختلفتين؛ كأن تكون الحالة الاقتصادية لدولة معيّنة (أ)، في زمن معيّن تشهد توسًّعا أو رواجًا اقتصاديًّا، والحالة الاقتصادية لدولة (ب) في زمن آخر (سابق) كانت تعاني أوضاعها الاقتصادية من حالة انكماش أو كساد.

(1) بسبب ضيق مساحة البحث المحدّد بصفحات معينة بحسب شروط النّشر في المجلة لم أذكر إلّا مثالين اثنين، واضطررت بسبب ذلك إلى حذف مثال كنت قد كتبته، فبعد أن كانوا ثلاثة أمثلة جعلتها اثنين.

وهناك نقطة يجب تبيانها لحاجة البحث إليها، وتمثّل بأن جمهور علماء الأصول ذكروا القاعدة الأصولية « إعمال الدّليلين أولى من إهمال أحدهما بالكلية » [(1)]، فما المانع من أن نبتكر ونعتمد القاعدة الفقهية التالية « إعمال القولين أولى من إهمال أحدهما بالكلية»، إذا وجد مبرّر إعمالها؟.

ويشرع الباحث بسرد مسألتين اثنتين متضمنتين لتغير الحكم الشرعي لكل واحدة منهما، وذلك في المطلبين التاليين.

المطلب الأول: حكم « تسعير السّلع والخدمات الضّروريَّة » في النّشاط الاقتصادي

هذه مسألة قديمة حديثة من حيث التطرّق لحكمها في النّشاط الاقتصادي من منظور الاقتصاد الإسلامي، ولا يريد الباحث استباق حكمها في مقدمة الحديث عنها، إنما يشير إلى أن الواقع التطبيقي للتسعير يشير إلى إلزاميّة العمل به من قبل السلطة المعنية، سواءً أكان ذلك في قطاع السلع الضرورية أو في قطاع الخدمات الضرورية، وهذه المسألة يمكن إدراجها ضمن الحالة الثانية المذكورة في مقدمة هذا المبحث، من حيث وقوعها في بيئة اقتصادية لدولة بعينها في زمنين مختلفين، كذلك يمكن إدراجها في الحالة الرابعة من حيث وقوعها في بيئتين اقتصاديتين مختلفتين لدولتين اثنتين، ولكن في زمنين مختلفين. والكلام التالي يتضمّن دراسة هذه النّقطة بالقدر المطلوب؛ انطلاقًا من قراءة اقتصادية تحليلية للتسعير معتمدة على ربطه بمراحل الدورة الاقتصادية.

الفرع الأوّل: تعريف التّسْعير

التّسْعير لُغَـةً[(2)]: مصدر مشتَقٌ من الفعل سَعَّرَ، ويقال: سَعَّر السِّلْعَة، أيْ: حَدّد سِعْرَها،

---

(1) ينظر: - سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، (القاهرة: مكتبة صبيح، د. ت) د. ط، ج: 1، ص: 121.

إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، (القاهرة: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، 1997) ط 1، ج: 4، ص: 297.

علي بن إسماعيل الأبياري، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، تحقيق: علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، (الكويت: دار الضياء، 2013) ط 1، ج: 2، ص: 103.

علي بن عبد الكافي المشهور بالسبكي،، وآخر (ولده عبد الوهاب)، الإبهاج في شرح المنهاج، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995) د. ط.، ج: 2، ص: 169.

عبد الله بن أحمد المشهور بابن قدامة المقدسي، المغني، (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968) د. ط.، ج: 8، ص: 196.

(2) معجم اللغة العربية (أنيسإبراهيم، وآخرون)، المعجم الوسيط، (الإسكندرية: دار الدعوة، د. ت) ط 2،ج:1، ص: 430.

ويُقالُ أيضًا: لـه سِعْرٌ: إذا زادَت قيمتُـه، وليس لـه سِعر: إذا أفْرَط رُخْصُهُ، وسعر السّوق: الحالة التي يمكن أن تُشْتَرى بها الوَحْدة أو ما شابَهَها في وَقْتٍ ما.

وقد ذكرت للتّسْعِير في الاصطلاح الاقتصادي الفقهي عدّة تعريفات: منها ما ذكره الشّوكانيّ بقوله: « هو أنْ يأمر السّلطان أو نوّابه أو كُلُّ من وَلِيَ من أمور المسلمين أمرًا أهل السّوق، أن لا يبيعوا أمتعتهم إلاّ بِسِعْرِ كذا، فَيمنعون من الزّيادة عليه أو النّقصان لمصلحة » [1]، والملاحظ على هذا التعريف أنه لم يذكر مراتب هذه الأمتعة التي يسعّرها السلطان أو نوابه إذا كانت ضمن السلع الضرورية أو الحاجيّة أو الكماليّة، كما أنه لم يتطرّق إلى تسعير المنافع ومراتبها.

وعرّفه من المعاصرين « نزيه حمّاد » بقوله: « أن يقوم وليّ الأمر بتحديد أسْعَار الحاجات؛ سَواءً أكانت أعيانًا أم منافع، وإجبار أربابها على بيعها بالسّعر المحدّد » [2].وهذا التعريف لم يذكر مراتب هذه الحاجات التي يسعرها ولي الأمر؛ إذا كانت ضرورية أو حاجيّة أو كماليّة.

وإذا انتقلنا إلى تعريف التسعير عند الاقتصاديين الوضعيين في التطبيق المعاصر، فهو « قيام السّلطات المختصّة بتحديد أسعار السِّلع الضّروريَّة لمنع المضاربة فيها » [3]، ويتقدّم هذا التعريف على ما سبقه بحصره التسعير في نطاق السلع الضرورية دون ما عداها، وهو الذي سيمشى عليه في هذا البحث مع إضافة تسعير الخدمات الضرورية؛ لأنه المطبق ميدانيًّا، حيث تقوم السلطة المعنية بتسعير أهم السلع والخدمات الضرورية؛ كقيام وزارة الاقتصاد بتسعير ربطة الخبز، وقيام وزارة النفط بتسعير صفائح المحروقات البترولية، وقيام وزارة التربية بتسعير الكتاب المدرسي، وقيام وزارة الصحة بتسعير جميع الأدوية الضرورية، وبتسعير جميع الخدمات الطبية؛ كتسعير بدل « كشفية الطبيب »، وتسعير « العمليات الجراحيّة » ونحو ذلك.

الفرع الثاني: حكم التسعير في الفكر الاقتصادي الإسلامي

لم يتطرق أغلب الفقهاء لبيان حكم التسعير في ضوء ما يمكن تسميته بمتغيّرات مراحل الدورة الاقتصادية؛ من حيث الانكماش أو الكساد أو الانتعاش أو الرواج، إنما

(1) محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، (القاهرة: دار الحديث، 1993) ط 1، ج: 5، ص: 258.

(2) نزيه حمّاد، معجم المصطلحات الماليّة والاقتصاديَّة في لغة الفقهاء، (دمشق: دار القلم، 2008) د.ط، ص: 136.

(3) أحمد زكي بدوي وآخر،معجم المصطلحات التجارية والمالية والمصرفية، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1994) ط1، ص: 231.

نظروا في حكمه بشكل مطلق مجرّد انطلاقًا من تحكيم النّص الشرعي الوارد في ذلك، وإن كان ندرة منهم تطرّق إلى حكمه في الغلاء أو عند وقوع الضرر، وكان لهم فيه قولان:

القول الأول: حرمة التسعير. وهو قول جمهور الفقهاء [1]والمشهور من مذهب المالكية[2]، وأهم أدلّتهم ما رواه سيّدنا أنس رضي الله عنه، حيث قال: «غَلا السِّعْرُ على عَهْدِ رسولِ الله صلى الله عليه وسلّم، فقالوا: يا رسول الله، سَعِّرْ لَنَا، فَقَال: إنّ اللهَ هو المسَعِّرُ القابضُ الباسطُ الرَّازق، وإنيِّ لأرجو أن أَلْقَى رَبّي وليس أَحَدٌ منكم يَطْلُبُني بمظلَمَةٍ في دَمٍ ولا مال » [3].

قال الشّوكانيُّ: « وقد استدل بالحديث وما وَرَدَ في معناه على تحريم التّسعير وأنّه مظلمة، ووجهه أنّ النّاس مُسَلّطون على أموالهم، والتّسعير حجرٌ عليهم، والإمامُ مأمورٌ برعاية مصلحة المسلمين، وليس نظره في مصلحة المشتري برُخص الثّمن أولى من نظره في مصلحة البائع بتوفير الثّمن، وإذا تقابل الأمران، وجب تمكين الفريقين من الاجتهاد

(1) ينظر في ذلك:

علاء الدّين أبو بكر الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986) ط 2،ج: 5، ص: 129.

محمد بن أحمد المشهور بابن جزي، القوانين الفقهية، ص 169.

علي بن حبيب الماوردي، الحاوي الكبير، تحقيق: علي محمد معوض وآخر، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999) ط 1، ج: 5، ص: 411،410.

ابن قدامة المقدسي، المغني، مرجع سابق، ج: 4، ص: 164.

(2) تحدّث المالكية عن التسعير انطلاقًا من تحديد نوع المبيع إذا كان طعامًا أو عروضًا، وميّزوا بين الطعام المقتات به غالبًا، والطعام غير المقتات به، فذكروا أن المبيع في الأسواق ينقسم إلى عروض وطعام؛ فالعروض لا يجوز تسعيرها قولًا واحدًا، وأما الطعام فإنه ينقسم إلى المقتات به غالبا وإلى ما هو إدام؛ فالطعام المقتات به مثل القمح والشعير والسّلق وغيره مما جرت العادة ببيعه على يدي صاحبه أو منتجه، ولا يترك التجار يشترونه ليبيعوه على أيديهم، فالمذهب أن التسعير فيه لا يجوز. وأما ما هو إدام كاللحم والزيت والسمن والعسل، أو ما ليس بإدام؛ إلا أنه فاكهة مما يستطرفه الناس، فالمذهب في تسعيره على قولين: أحدهما: أنه لا يجوز فيه التسعير جملة، وهو مشهور المذهب. وقد قال ابن القاسم في «العتبية؛ نسبة لمؤلفها محمد العتبي المتوفى سنة 245هـ »: قال مالك في السوق إذا أفسد أهله سعره أنه لا يسعر عليهم. والثاني: أنه يسعر عليهم على قدر ما يرى من سعرائهم، وهو قول أشهب عن مالك في «العتبية» في اللّحم، وابن حبيب في الزيت والسمن والعسل والفواكه والبقول. ينظر: علي بن سعيد الرجراجي، مَنَاهِجُ التَّحصِيلِ ونتائج لطائف التَّأْوِيل في شَرحِ المدَوَّنة وحَلِّ مُشكِلاتها، تحقيق: أحمد بن عليّ، (بيروت: دار ابن حزم، 2007) ط1، ج: 7، ص: 109.

(3) محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3)، وإبراهيم عطوة عوض (ج 4، 5)، كتاب البيوع، باب ما جاء في التَّسْعير، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975) ط 2، ج: 3، ص: 597، حديث رقم 1314. قال الترمذي: هذا حديثٌ حَسَنٌ صحيح.

لأنفسهم»[1]، فالإمام حسب رأي الشّوكانيّ ـ مأمورٌ برعاية مصلحة المسلمين، وليس نظره في مصلحة المشتري بترخيص الثّمن بأوْلى من نَظره في مصلحة البائع بزيادَة الثّمن، فيجبُ تمكين الطّرفَين من أن يجتهدا في تحقيق مصالحهما، فيجتهد المشتري في الاسترخاص، ويجتهد البائع في زيادة الرّبح، ثمّ قال الشّوكانيّ: « وإلى هذا ذهب جمهور العلماء، روي عن مالك أنه يجوز للإمام التسعير، وأحاديث الباب ترد عليه، وظاهر الأحاديث أنه لا فرق بين حالة الغلاء وحالة الرخص، ولا فرق بين المجلوب وغيره، وإلى ذلك مال الجمهور، وفي وجه للشافعية جواز التسعير في حالة الغلاء وهو مردود » [2].

والناظر في هذا القول يجد على العموم أنه أسقط فكرة التسعير من خلال تحريم العمل بها، بل أهمل النظر إلى ربط حكم التسعير بمرحلة من مراحل الدورة الاقتصادية ممثلة بوجود حالة الرخص أو الغلاء، ونظر إلى تحكيم النص النبوي.

القول الثاني: وجوب التسعير

وهو قول لمالك حيث قال « في السوق إذا أفسد أهله سعره أنه لا يُسَعُّر عليهم. والثاني: أنه يُسعّر عليهم على قدر ما يرى من سعرائهم »[3].

وبه قال ابن تيميّة بعد أن فصّل في المسألة فذكر الآتي: يتبَيّن أنَّ السِّعْر منه ما هو ظلْمٌ لا يجوز، ومنه ما هو عَدْلٌ جائزٌ، فإذا تضمَّن ظلم النّاس، وإكراههم بغيرِ حَقٍّ على البيع بثمَنٍ لا يرضونه، أو منعهم مما أباح الله لهم فهو حرام، وإذا تضمن العدل بين الناس؛ مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضَة بثمنِ المثل؛ ومنعهم ممّا يحرم عليهم من أخذ زيادةٍ على عوض المثل: فهو جائزٌ بل واجبٌ[4]، ثَمّ مَثَّلَ على ما تقدّم فقال:

فأمّا الأوّل: فمثل ما روى أنس: غلا السِّعر... فإذا كان النّاس يبيعون سلعهم على الوَجْهِ المعروف من غير ظُلْم منهم، وقد ارتفع السِّعْر إمَّا لِقِلّة الشّيء، وإمّا لكثرَة الخلق: فهذا إلى الله، فإلزام الخلقِ أن يبيعوا بقيمةٍ بعَيْنها إكراهٌ بغير حَقّ.

وأمّا الثّاني: فمثل أن يمتنع أَرباب السّلع من بيْعِها مع ضرورةِ النّاس إِلَيْها إلاَّ بزيادةٍ على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتّسعير إلا إلزامهم

---

(1) الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج: 5، ص: 259.

(2) المرجع نفسه، ج: 5، ص: 260.

(3) الرجراجي، علي بن سعيد، منَاهِجُ التَّحصِيلِ ونتائج لطائف التَّأْوِيل في شَرحِ المدَوَّنة وحَلِّ مُشكِلاتها، مرجع سابق، ج: 7، ص: 109.

(4) أحمد بن عبد الحليم المشهور بابن تيميَّة، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995) د. ط، ج: 28، ص: 76.

بقيمة المثل، فيجب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به[1].

والمفهوم من هذا القول إنَّ التَّسعير العادل [2]أو التسعير بمثل الثمن العادل يكون واجبًا حيث وجد الضّرر، ولا ضَرَر أعظم من الضّرر الحاصل في أوقات مرحلتي الانكماش أو الكساد؛ فإذا سعّرت السلطة المعنيّة السلع الضرورية؛ فإن ذلك يكون في مصلحة كلّ من التجار أو أصحاب السلع بحيث لا يتعرّضون لضغوط من الطبقة الاستهلاكية تمارس عليهم بهدف الحطّ من أسعارها، كما أنه يكون في مصلحة الطبقة الاستهلاكية بحيث لا يتعرّضون لابتزاز التجار أو أصحاب السلع من خلال رفع الأسعار عليهم.

والقول الثاني أخذ به معظم المعاصرين [3]، وهو اختيار الباحث، وهو الراجح لكونه يتناسب مع الواقع المعاصر، وذلك للأسباب التالية [4]:

1. لأن النّصوص التي تمنع التّسعير مُعَلَّلةٌ بألاّ تؤدّي حريَّة الأسعار إلى الإضرار بالنّاس، فإذا أدّت تلك الحريَّة إلى الإضرار فعندئذٍ لا خلاف بين العلماء في ضرورة التّسْعير.

2. ولأن أغلب دولنا العربية والإسلامية - إذا استثنينا الدول الأخرى - تعاني من فترات الانكماش والكساد أكثر من شهودها لمرحلتي الانتعاش والرواج في دورتها الاقتصاديّة.

---

(1) المرجع نفسه، ج: 28، ص: 76، 77.

(2) قال ابن تيميَّة وهو يتحدّث عن كيفيَّة تحديد السّعر: وأمّا صفة ذلك عند من جَوَّزه: فقال ابن حبيب: ينبغي للإمام أن يجْمَعَ وجوه أهل سوق ذلك الشيء ويحضر غيرهم استظهارًا على صِدْقهم؛ فيسألهم: كيف يشترون؟ وكيف يبيعون؟ فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامّة سداد حتى يَرْضوا، ولا يجبرون على التّسعير، ولكن عن رضا. قال: وعلى هذا أجَازَهُ من أجَازَه. قال أبو الوليد: ووجْهُ ذلك أنَّه بهذا يتوصّل إلى معرفة مصالح الباعة والمشترين، ويجعل للباعةِ في ذلك من الرّبح ما يقوم بهم؛ ولا يكون فيه إجحافٌ بالنّاس، وإذا سَعّر عليهم من غير رضا بما لا ربْحَ لهم فيه أدّى ذلك إلى فَسَادِ الأسعار، وإخفاء الأقواتِ، وإتلافِ أموالِ النّاس. ينظر: مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج: 28، ص: 94، 95.

(3) ينظر فيما يلي مراجع بعضهم:

شوقي أحمد دنيا، تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984) د. ط.، ص: 565، 566.

محمد فاروق النِّبهان،، الاتجاه الجماعي في التّشريع الاقتصادي الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988) ط 4، ص:284.

إسماعيل كوسكال، تغيّر الأحكام في الشريعة الإسلاميَّة، مرجع سابق، ص: 190، 191.

حسن، أحمد، التسعير في الفقه الإسلامي، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، 2006، المجلد 22، العدد الأول، جامعة دمشق، ص: 463.

(4) المراجع نفسها.

3. وللعرف؛ لأنه المعمول به في أرض الواقع بغض النّظر عن النّشاط الاقتصادي السائد، إذا كان يشهد انكماشًا أو كسادًا أو انتعاشًا أو رواجًا، فالسلطات المعنية بهذا الأمر في معظم الدول المعاصرة تشرف على تحديد أسعار السلع والخدمات الضرورية أيًّا كانت محطة دورتها الاقتصادية؛ سواءً أكانت في مرحلة الرواج أو الكساد أو نحو ذلك.

4. ولأنه يحقق مصلحة اقتصادية عبر تحقيق الاستقرار السّعري لأسعار السلع والخدمات الضرورية في الحياة الاقتصادية لأفراد الطبقة المنتجة.

5. ولأنه يحقق مصلحة اجتماعية عبر تحقيق الاستقرار الاجتماعي لأفراد الطبقة الاجتماعية المستهلكة؛ ولأن مصلحة الجماعة مقدّمة على مصلحة الأفراد.

وعليه: يمكن القول إذا وجد من رجح قول الجمهور في الزمن السابق أو في زمننا الحالي؛ فيقبل ذلك إذا كانت البيئة الاقتصادية المنتجة للسلع والخدمات الضرورية تتصف بعدالة أفرادها الذين يتعاملون بالسعر العادل، وليست محتاجة إلى تدخّل السلطة المعنيّة؛ لأن السعر السائد هو سعر عادل، سواء أكانت تلك البيئة تشهد رواجًا اقتصاديًّا أو تعاني من كساد اقتصادي، أما في الزمن الحالي أو في الوقت المعاصر، فصفة العدالة أصبحت نادرة في البيئة الاقتصادية، يضاف إليها أن الأنشطة الاقتصادية لقسم من دولنا المعاصرة تعاني من انكماش أو كساد أكثر من شهودها لحالة الانتعاش أو الرواج، الأمر الذي قد يفتح المجال أمام التجار ومن على شاكلتهم للتلاعب بأسعار السلع والخدمات الضرورية التي لا يمكن الاستغناء عنها في حال عدم التسعير، وبالشكل الذي لا يستطيع أصحاب الطبقة المستهلكة من الفقراء تحمّله؛ خصوصًا في أوقات الغلاء الناتجة في الغالب عن أزمات اقتصادية، ولذلك قال الماوردي: « ولأن الإمام مندوب إلى فعل المصالح، فإذا رأى في التسعير مصلحة عند تزايد الأسعار، جاز أن يفعله» [1].

وبسبب ما تقدّم قامت معظم الدول المعاصرة؛ بغض النظر عن نظامها الاقتصادي؛ رأسماليًّا كان أو اشتراكيًّا أو مختلطًا، بتسعير معظم السلع والخدمات الضرورية، وبتفعيل رقابتها الاقتصادية على الأسواق عبر السلطة المعنية الممثلة بمصلحة أو مديرية حماية المستهلك التابعة لوزارة الاقتصاد والتجارة، خصوصًا في أوقات الأزمات الاقتصادية؛ سواءً أكان ذلك على الأسعار[2] أو كان على مواصفات الجودة في السلع المعروضة، ولا

---

(1) الماوردي، علي بن حبيب، الحاوي الكبير، مرجع سابق، ج: 5، ص: 409.

(2) يوجد في لبنان قانون حماية المستهلك؛ رقمه 695 لسنة 2005. تنص المادة الخامسة منه على ما يجب عمله من طرف المحترف وهو التالي: المادة5 -موجبات المحترف: يتوجب على المحترف: - الإعلان عن الثمن بالليرة اللبنانية بشكل ظاهر بلصقه؛ إما على السلعة أو على الرف المعروضة عليه - التقيد بنظام القياس الرسمي

توجد أي فائدة لترجيح رأي الجمهور في هذه المسألة؛ لمخالفته للعرف من حيث إلزامية العمل بالتسعير بالنسبة لأهم السلع الضرورية في جميع مراحل الدورة الاقتصادية بدون تمييز بين انتعاش ورواج أو بين انكماش وكساد، ولأنه إن رجّح فلا اعتداد به؛ نظرًا لتغيّر حكم العمل به، وإذا ذكر أن الأصل حظر التسعير في انتعاش أو رواج النّشاط الاقتصادي أو أن الأسعار ارتفعت بسبب نقص العرض وكثرة الطلب، فإنه يردّ عليه أن الأصل وجوب « التسعير العادل » في انكماش أو كساد النّشاط الاقتصادي بسبب الغلاء في أوقات الأزمات، والذي قد لا يرجع لأسباب طبيعية متى رأت السلطة المعنية المصلحة في ذلك، وهكذا تغيّر الحكم بسبب تغيّر مراحل الدورة الاقتصادية في الزمن الحالي أو بالمقارنة مع الزمن السابق؛ سواء أكان ذلك في البلد نفسه أو في البلدين المختلفين.

المطلب الثاني: حكم إسقاط الدّائن لدَيْنه عن المدين المعسر على أنَّه من الزّكاة

عندما يشهد النّشاط الاقتصادي تأزُّمًا؛ كأن يمرّ في مرحلة الانكماش أو الكساد، فإنَّ ذلك يترك آثارًا سلبيَّة في العلاقة القائمة بين الدّائن والمدين، قد تتمثّل بعجز المدين عن تسديد ديونه إلى الدّائن.

ويسعى الدّائن في هذه الأوضاع إلى إخراج زكاة ماله، فهل يجوز عدّ تلك الدّيون المستحقّة له من الزّكاة إذا قام بإسقاطها [1] عن مدينيه المعسرين؟.

المتعلق بالأوزان والأحجام.

وتنص المادة 6 منه على التالي: - الإعلان عن الأسعار في المؤسسات الخدماتية: يجب الإعلان عن الأسعار في مكان بارز، في المؤسسات التي تقدم خدمات؛ لا سيما الفنادق والشقق المفروشة والمطاعم والمقاهي والملاهي». والمراد بالإعلان عن الأسعار تلك التي حدّدتها السلطات المعنية؛ فوزارة الطاقة والمياه في لبنان مثلًا تصدر جدولًا بأسعار المحروقات صباح كل يوم أربعاء من كل أسبوع، وتقوم مديرية « حماية المستهلك » التابعة لوزارة الاقتصاد والتجارة بمراقبة مدى التزام أصحاب محطات البترول به. والمعروف عن الاقتصاد اللبناني أنه يعاني من أزمات اقتصادية متتالية بدأت مع الربع الأخير من القرن العشرين، ولمّا تنته حتى تاريخ إعداد هذه البحث؛ حيث لامست ديونه مع نهاية عام 2017 م عتبة ثمانين مليار دولار بحسب تصنيف « وكالة فيتش العالمية للتصنيف الائتماني ». ينظر الموقع الإلكتروني «لبنان الجديد»: https://www.newlebanon.info/lebanon- (تاريخ المطالعة: 10/01/2018)

(1) الإسقاط لغة: مصدر مشتق من الفعل أسقط، ويقال أسقط الشيء: أوقعه. والإسقاط: الإيقاع. ويقال: أسقطت الناقة ولدها: أي ألقته. والإسقاط أيضًا: الإلقاء. ينظر: المرتضى الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مرجع سابق، ج: 19، ص: 359، 360. ينظر مادة: سقط.

وعرفه جمهور الفقهاء اصطلاحًا: إزالة المِلك أو الحق لا إلى مالك ولا مستحق. ويؤدي الإسقاط إلى إزالة الملك أو الحق، وتسقط معه بالتالي المطالبة بهما؛ لأن الساقط ينتهي ويتلاشى. ومن أمثلته الطلاق والعتق والعفو عن القصاص والإبراء من الدّين.

ينظر: - عبدالله بن محمود بن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، (بيروت: دار المعرفة، 1975) ط2،

تناول الفقهاء هذه المسألة بشكل مجرّد[1]، وبدون النّظر إلى المراحل أو الظروف الاقتصادية التي يمر بها النشاط الاقتصادي؛ إذا كان يشهد انتعاشًا أو رواجًا، أو إذا كان يعاني من انكماش أو كساد، وكان لهم فيها قولان:

القول الأول: عدم «إجزاء الزكاة»

وهو قول الحنفية [2]وجمهور المالكية [3]، والأصح في مذهب الشافعية [4]، وقول الحنابلة[5]؛ حيث قالوا بعدم جواز هذه الصورة أو عدم إجزائها عن الزكاة إن وقعت؛ وعلّلوا ذلك بعدّة أمور؛ من أهمها عدم حصول التمليك الممثل بالإقباض الحقيقي؛ لأنه لكي تصحّ الزّكاة لا بُدَّ من تمليك الشّخص الذي أدِّيت إليه قيمة الزّكاة؛ كأن يكون فقيرًا أو مسكينًا أو غارمًا، فإنَّه لا بُدَّ من إعطائه قيمة الزّكاة؛ لأن الزكاة أو الصدقة هي تمليك، ولا يتحصّل ذلك إلَّا بالإخراج أو بالإقباض، وشَرْط التمليك في المسألة التي بين يَدَيْنا لم يحصل حقيقة، ولأن الدّين أيضًا مستهلك عند الفقير. وتحدّث النّووي عن ذلك بالتَّفصيل فقال:

إذا كان لِرَجُلٍ معسر دَيْن، فأراد أن يجعله عن زكاته، وقال له جعلته عن زكاتي، فوجهان - في مذهب الشافعي - أَصَحُّهما لا يجزئه، وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد، لأنَّ الزّكاة في ذمَّته، فلا تبرَأ إلا بإقباضِها » [6]. وعليه؛ فأصحاب هذا القول اشترطوا التمليك أو الإقباض الحقيقي لصاحب المصرف من الفقير والمسكين والغارم، ولم ينظروا إلى ظروف مراحل الدورة الاقتصادية وتأثيرها في تغيّر الحكم.

ج: 4، ص: 17.

أحمد بن إدريس القرافي، الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، (بيروت: عالم الكتب، د. ت) د. ط.، ج: 2، ص: 110.

عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام المشهور بالعز بن عبد السلام،، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991) د. ط.، ج: 2، ص: 82.

منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، شرح منتهى الإرادات، (بيروت: دار عالم الكتب، 1993) ط1، ج: 3، ص: 76.

(1) لم يجد الباحث من تطرّق إلى دراسة هذه المسألة بحسب الظروف التي تمرّ بها الدورة الاقتصادية للنّشاط الاقتصادي؛ سواءً أكان ذلك عند الفقهاء القدامى أو عند الفقهاء المعاصرين، بحسب ما أتيح له من مراجع.

(2) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج:2، ص: 39.

(3) أحمد بن إدريس القرافي، الذّخيرة، تحقيق: محمد حجي وآخران، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994) ط 1، ج:3، ص: 153.

(4) يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، (دمشق: دار الفكر، د. ت) د. ط.، ج: 6، ص: 210، 211.

(5) ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، المغني، مرجع سابق، ج: 2، ص: 487.

(6) النووي، يحيى بن شرف، المجموع، مرجع سابق، ج: 6، ص: 210.

القول الثّاني: إجزاء الزكاة

أي تجزىء الزكاة وتسقط عن المزكي إذا قام بإبراء المدين المعسر العاجز عن تسديد دينه على أنه من الزكاة؛ وممن قال به الحسن البصريّ وعطاء[1] وأشهب من المالكية وابن حزم، وعلّلوا ذلك بأنه لو دفعه إليه، ثمَّ أخذه منه جاز، فكذا إذا لم يقبضْه، كما لو كانت عنده دراهم وديعة، ودَفَعَها عن الزّكاة، فإنّه يجزئه سواءً قبضها أم لا[2].

وقال أشْهَب: « يجزئه بمنزلة الدفع للغارم بجامع السَّبَب لِبَراءةِ الذِّمَّة » [3].

وقال ابن حَزْمٍ: من كان له دَيْنٌ على بعض أهل الصّدقات، فتَصَدَّق عليه بدَينِهِ قِبَلَه، ونوى بذلك أنّه منَ الزّكاة، أجزأه بذلك، وكذلك لو تَصَدّق بذلك الدّين على من يستحقُّه، وأحَالَه بِهِ على مَنْ هو له عنده، ونَوَى بذلك الزكاة، فإنَّه يجزئه، برهان ذلك: أنّه مأمورٌ بالصَّدقة الواجبة، وبأن يتصَدّق على أهْلِ الصَّدقات من زكاته الواجبة بما عليه منها، فإذا كان إبراؤه من الدَّيْنِ يُسَمَّى صَدَقَةً فقد أجزأه[4].

وإذا أردنا أن نتفحَّص الواقع في زمننا في بعض الدول التي تعاني من الانكماش أو الكساد بالنّسبة لرؤوس أموال طائفة لا يستهان بها من التجّار الدّائنين، فإنَّ القسم الأكبر منها موجودٌ في ذمّة التجار المدينين إذا كان أحدهم تاجر جملة، وفي ذمة المستهلكين إذا كان– أحدهم - تاجر تجزئَة، والسّبب في ذلك يرجع بالدّرجة الأولى إلى ندرة السيولة النقديَّة المتداولة التي تلجئ المتعاملين بقطاع التجارة والخدمات إلى بيع سلعهم وخدماتهم غالبًا من خلال الدّين - أي: تأجيل تسديد ثمنهما - بسبب وجود مرحلتي الانكماش أو الكساد، وما ذكر عن حال رؤوس أموال بعض التجار قد يذكر مثله عن حال بعض المحسنين المقرضين.

وإذا أخذ برأي جمهور الفقهاء في هذه المسألة، فإنَّ القراءة الاقتصادية لهذا الرأي في وقت الأزمات تقول إن الدائن سيلحقه أثران سلبيّان: أولاهما نقصان رأس ماله بالمقدار الموجود لدى المدينين بسبب العجز عن تسديده، وثانيهما نقصان مقدار رأس ماله الموجود

---

(1) روى عبد الواحد بن أيمن فقال: « قلت لعطاء بن أبي رباح: لي على رَجُلٍ دَيْنٌ، وهو معسر، أفأدعُه له، وأحتَسِبُ به من زكاة مالي؟ فقال نعم ». ينظر: القاسم بن سلاّم أبو عُبيد، الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس، (بيروت: دار الفكر، د. ت.) د. ط.، ص: 533.

(2) ينظر: - النووي، يحيى بن شرف، المجموع، مرجع سابق، ج:6، ص:211.
ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج: 25، ص:84.

(3) القرافي، أحمد بن إدريس، الذّخيرة، مرجع سابق، ج:3، ص: 153.

(4) ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى بالآثار، (بيروت: دار الفكر، د. ت.) د. ط.،ج:4، ص: 224.

بين يَدَيْهِ إن أخرج «مبلغ الزكاة» منه، والذي قد يكون قليلًا بسبب عدم توفّر السيولة النقدية، بل ربما يعجز عن تسديد مبلغ الزكاة بسبب عدم توفّر السيولة النقدية بين يديه.

وعليه؛ وبسبب هذه القراءة، وفي حال وجود الأزمات الاقتصادية أو معاناة النشاط الاقتصادي من آثار الانكماش أو الكساد الاقتصادي - كما هو حاصلٌ في زمننا في العديد من الدول -، يرجّح الباحث الرأي الثاني(1)، ويندرج ذلك ضمن القاعدة الفقهيَّة التي تنصّ على الآتي: « لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان »؛ وذلك من باب التفريق بين زمن الأزمات الاقتصادية وزمن الرخاء الاقتصادي. لكن ذلك لا يمنع من اعتماد هذا الحكم في الزمن نفسه؛ ولكن في بيئتين اقتصاديتين مختلفتين داخل دولة واحدة أو داخل دولتين مختلفتين، ولنفترض أننا نعيش الزمن نفسه في بيئة اقتصادية لدولة تشهد انتعاشًا أو رواجًا في اقتصادها؛ ففي هذه الحال يرجّح رأي الجمهور، وإذا كنا نعيش في بيئة اقتصادية لدولة تعاني من انكماش أو كساد اقتصادي؛ ففي هذه الحال يرجّح الرأي الآخر على صعيد بعض أفرادها من التجار والمقرضين. وجاز القول عندها « لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأمكنة دون الأزمنة »، والمراد بالأمكنة هنا البيئات الاقتصادية المختلفة في دولة واحدة أو في دول مختلفة، والتي تتعاقب عليها محطات الدورة الاقتصادية. وهذه الصورة تتلاءم مع الحالتين الأولى والثالثة الواردتين في مطلع هذا المبحث، وبذا يظهر أن الحكم الشرعي الاقتصادي تغير بسبب تغيّر مراحل الدورة الاقتصادية.

---

(1) ومن البحوث المعاصرة المرجحة لهذا الرأي بإطلاق ينظر:

- د. علي الزقيلي، حكم إسقاط « دين المعسر » واعتباره من الزكاة، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، 2002، المجلد 17، العدد 8، جامعة مؤتة، ص: 122، 123.

- محمد أحمد العثمان، وآخر، شرط التمليك في الزكاة ومدى تأثيره في عمل الجمعيات الخيرية الإسلاميّة، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، 2012، المجلد 28، العدد الأول، جامعة دمشق، ص: 687.

الخاتمة:

وقد اشتملت الخاتمة على نتائج البحث والتوصيات، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: نتائج البحث

توصّل البحث إلى عدة نتائج أهمها التالي:

1. إن الحكم الشرعي المتعلّق بالسلوك الاقتصادي لأفعال المكلفين؛ اقتضاءً أو تخييرًا أو وضعًا، يتغيّر بسبب تبدّل الدورة الاقتصادية من مرحلة إلى أخرى بشكل متكرّر ضمن مراحلها الأربعة؛ انطلاقًا من المتغيّرات التي تشهدها العناصر المؤثّرة في النّشاط الاقتصادي.

2. إن الفكر الاقتصادي الإسلامي القديم تناول مرحلتين من مراحل الدورة الاقتصادية هما مرحلة الرخاء ومرحلة الشدّة، لكن هذا التصنيف لا يتلاءم مع الدراسات الاقتصادية المعاصرة التي جعلت هذه المراحل أربعة، وهي: الانكماش والكساد والانتعاش والرواج، وهو ما يجب اعتماده من وجهة نظر الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر؛ لأن العرف الاقتصادي على ذلك.

3. إن الأحكام الفقهية لمسائل الاقتصاد الإسلامي تتصف بالمرونة أو بالتغيّر إذا وجدت مبرّرات التغير المعروفة بالمتغيّرات الخمس، وهي تغيّر الزمان والمكان والعرف والمصلحة وحال المكلف، وإلّا فإنها ثابتة، وهذا ينطبق على المسائل الفرعية دون الكلية.

4. توصل البحث إلى قراءة اقتصادية لأحكام في مسألتين اثنتين مطبقتين في أرض الواقع تدوران حول فكرة البحث، رجّح فيها العمل بوجوب التسعير في الوقت المعاصر، وذلك على خلاف قول جمهور الفقهاء، وسعى إلى الجمع بين القولين الَّذَيْن ذُكِرا في مسألة « إسقاط المدين لدينه عن المدين المعسر على أنه من الزكاة »، انطلاقًا من التفريق بين مراحل الدورة الاقتصادية من حيث وجود مرحلتي الانكماش أو الكساد، ووجود مرحلتي الانتعاش أو الرواج.

5. توصّل البحث إلى صياغة القاعدة الاقتصادية الفقهية التالية « لا ينكر تغيّر الأحكام الاقتصادية بتغيّر مراحل الدورة الاقتصادية ».

ثانياً: التوصيات

أما التوصيات فيتمثل أهمها بالآتي:

1. مطالبة الباحثين في مسائل الاقتصاد الإسلامي بدراستها انطلاقًا من المراحل الأربعة لمراحل الدورة الاقتصادية التي يمر بها النشاط الاقتصادي؛ وذلك في الزمن نفسه ضمن بلدين اثنين؛ أحدهما يشهد انتعاشًا أو رواجًا اقتصاديًّا والآخر يعاني من انكماش أو كساد اقتصادي في الزمن الواحد، أو في الزمنين المختلفين في بلد واحد أو في بلدين مختلفين.

2. مطالبة هيئات الفتوى والتشريع على مساحة العالم العربي والإسلامي؛ بما فيها المجامع الفقهية، بمراعاة واقع المراحل المختلفة للدورة الاقتصادية خلال دراسة الأحكام الفقهية للمسائل الاقتصادية المطروحة؛ سواءً كانت تلك المسائل قديمة أو مستجدّة، وهذا يتم من خلال تجزئة الأحكام الصادرة على حسب مراحل الدورة الاقتصادية، لا أن يعتمد رأي واحد ثم يعمم على جميع البلاد الإسلامية دون اعتبار لواقع مراحل دورتها الاقتصادية.

قائمة المصادر والمراجع:

الإبياري، علي بن إسماعيل، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، تحقيق: علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، دار الضياء، الكويت، ط 1، 1434 هـ / 2013 م.

بدوي، أحمد زكي وآخر ،معجم المصطلحات التجارية والمالية والمصرفية، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، 1414 هـ/ 1994م.

البهوتي، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات، دار عالم الكتب، بيروت، ط1، 1414 هـ / 1993 م.

البورنو، محمد صدقي بن أحمد، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 5، 1422 هـ/2002 م.

الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3)، وإبراهيم عطوة عوض (ج 4، 5)، كتاب البيوع، باب ما جاء في التَّسْعير، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط 2، 1395 هـ / 1975 م.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح، القاهرة،د.ط، د. ت.

ابن تيميَّة، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1416هـ/1995م.

جاد الحق، علي جاد الحق، مرونة الفقه الإسلامي، دار الفاروق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2005.

الجاوي، محمد بن عمر نووي، نهاية الزّين في إرشاد المبتدئين، دار الفكر، بيروت، ط 1، د. ت.

ابن جزي، محمد بن أحمد، القوانين الفقهية، بدون ذكر بيانات للنشر.

ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، د. ط، د.ت.

حسن، أحمد، التسعير في الفقه الإسلامي، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 22، العدد الأول، 2006.

حمّاد، نزيه، معجم المصطلحات الماليّة والاقتصاديَّة في لغة الفقهاء، دار القلم، دمشق، 1429هـ / 2008 م.

خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، الدار المتحدة، دمشق، سوريا، ط 16، 1992.

دنيا، شوقي أحمد، تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404هـ/ 1984م.

الربيعي، رجاء خضير عبود موسى، التحليل الفكري للدورات الاقتصادية،:https://www.slideshare.net/ Ibrahimelanany/ss-44468268.

الرجراجي، علي بن سعيد، مَنَاهِجُ التَّحصِيلِ ونتائج لطائف التَّأْوِيل في شَرحِ المدَوَّنة وحَلِّ مُشكِلاتها، تحقيق: أحمد بن عليّ، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1428 هـ /2007 م.

ابن رشد القرطبي، محمد بن أحمد، البيان والتحصيل، تحقيق: د. محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1408 هـ / 1988 م.

الزرقا، أحمد محمد، شرح القواعد الفقهية، تحقيق: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط 2، 1409هـ / 1989م.

الزقيلي، علي، حكم إسقاط «دين المعسر» واعتباره من الزكاة، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، جامعة مؤتة، الأردن، المجلد 17، العدد 8، 2002 م.

أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط. د. ت.

السبكي، تقي الدّين علي بن عبد الكافي، وآخر (ولده عبد الوهاب)، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ / 1995 م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، القاهرة، ط 1، 1417هـ/ 1997م.

شلبي، محمد مصطفى، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، دار النهضة العربية، بيروت، 1405 هـ /1985 م.

الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1419هـ / 1999م.

الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1413هـ / 1993 م.

أبو عُبيد، القاسم بن سلاّم، الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس، دار الفكر، بيروت، د. ط.، د. ت.

العثمان، محمد أحمد، وآخر، شرط التمليك في الزكاة ومدى تأثيره في عمل الجمعيات الخيرية الإسلاميّة، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 28، العدد الأول، 2012.

العز بن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة،، 1414 هـ / 1991 م.

عمر، حسين، الموسوعة الاقتصادية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 4، 1412 هـ / 1992 م.

قانون حماية المستهلك اللبناني؛ رقمه 695 لسنة 2005.

ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، المغني، مكتبة القاهرة، القاهرة، 1388 هـ / 1968 م.

القرافي، أحمد بن إدريس، الذّخيرة، تحقيق: محمد حجي وآخران، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1994 م.

القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق (أنوار البروق في إأنواء الفروق)، عالم الكتب، بيروت، د.ط.، د. ت.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1423 هـ.

الكاساني، علاء الدّين، أبو بكر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1406 هـ / 1986م.

كوكسال، إسماعيل، تغيّر الأحكام في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 1421هـ / 2000 م.

المازري المالكي، محمد بن علي بن عمر التَّمِيمي، شرح التلقين، تحقيق: محمَّد المختار السّلامي، دار الغرب الإِسلامي، بيروت، ط 1، 2008 م.

الماوردي، علي بن حبيب، الحاوي الكبير، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1419 هـ / 1999 م.

مجموعة من العلماء في عهد الدولة العثمانية، مجلة الأحكام العدلية.

المرتضى الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس،، دار الهداية، القاهرة، د. ط، د.ت.

المصري، رفيق يونس، أصول الاقتصاد الإسلامي، دار القلم، دمشق، ط 5،د.ت.

معجم اللغة العربية (إبراهيم، أنيس، وآخرون)، المعجم الوسيط، دار الدعوة، الإسكندرية، ط 2، د. ت.

الموسوعة الحرة، مراحل الدورة الاقتصادية والسياسات المتبعة،https://ar.wikipedia.org/wiki/.

الموصلي، عبدالله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 1975 م.

النِّبهان، محمد فاروق، الاتجاه الجماعي في التّشريع الاقتصادي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 4، 1408هـ / 1988 م.

النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، د. ط. د. ت.

The Change of Islamic Economic Ruling with the Change of the Stages of the Economic Cycle

Hassan Muhammed Al-Rifai
College of Shari'a and Islamic Studies - University of Sharjah
Sharjah - U.A.E.

Abstract:

The idea of this research has dealt with the change of Islamic ruling in the context of economic issues through the stages of the economic cycle which moves from one stage to another in a circular manner, bearing in mind that these stages are the following: recession, depressions, recovery and prosperity. The research aimed at reaching an Islamic economic ruling that can be relied upon in issuing Shari'a economic judicial rules during the change in the stages of the economic cycle. In this study, the researcher used the following methodologies: the inductive, the deductive and the analytical methods. Several findings were obtained, the most important of which was the categorization of the stages of the economic cycle into four states: recession, depression, recovery and prosperity. These categories must be endorsed since they are in conformity with economic norms which are different from the Old Islamic categorization of economic cycle into prosperity and intensity. The researcher formulated the following economic jurisprudence rule: "the change of economic Islamic rules with the change of the stages of economic cycle is not denied", as this contributes to the issuing of Shari'a rulings in relation to economic issues. The researcher ended his research with a recommendation to scholars in Islamic Economics as well as in Legal Advice and Legislation Departments, including the Fiqh councils, demanding them to take into account the reality of the various stages of the economic cycle during their studies of jurisprudence verdicts on the raised economic issues.

Keywords: Islamic Economic Rule, Economic Cycle, Stages of Economic Cycle, Change, Economic Issues.

المناسبات في التفسير الوسيط للقرآن الكريم: أمثلة تطبيقية على سورة البقرة

حسن سالم هبشان

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة الشارقة

الشارقة ـ الإمارات العربية المتحدة

تاريخ الاستلام: 12-02-2018 **تاريخ القبول: 17-05-2018**

ملخص البحث:

تناول هذا البحث المناسبات بين الآيات على مستوى السورة وجارتها، والمقطع وسابقه، والآية وأختها، وغيرها من أوجه المناسبات الخفية والظاهرة في سورة البقرة التي ذكرها الشيخ محمد سيد طنطاوي في تفسيره المسمى (التفسير الوسيط للقرآن الكريم). وقد تضمنت الدراسة: جانبًا نظريًا متمثلاً في التعريف بعلم المناسبات وأهميته، وموقف العلماء منه، وجانبًا تطبيقيًا: عُنِيَ باستخراج أوجه المناسبات المتعلّقة بسورة البقرة في التفسير الوسيط، إلى جانب مناسبات فواصل الآيات لموضوعها، مع محاولة الكشف عن جهود الشيخ محمد طنطاوي في علم المناسبات، وبيان ترجيحاته لبعض الآراء التي تميّز بها منهجه في التفسير، والتي حرص فيها على عدم التكلّف في إبراز المناسبات؛ لكي تدركها العقول بسهولة ويسر.

الكلمات الدالة: المناسبات، التفسير الوسيط، أمثلة، البقرة.

المقدمة:

الحمد لله الذي أنزل القرآن وجمعه في غاية الإحكام والانتظام، والصلاة والسلام الأتمان على المبعوث رحمة للعالمين، نبينا محمد وعلى آله الطاهرين، وصحابته المكرمين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. وبعد:

فإن أجل العلوم قدراً ما اتصل بكتاب الله -تعالى-: ضبطاً، وتفسيراً، وبياناً، ومن أعظمها منزلة تلك التي تعين على فهم القرآن، ومعرفة أسرار ترتيب آياته وسوره، وتبحث في أوجه إعجازه وبيانه، ومن تلك العلوم: علم المناسبات الذي يعد نوعاً من أنواع نظم القرآن وإعجازه، وقد عني به المفسرون قديماً وحديثاً عناية بالغة، ومن العلماء المعاصرين الذين لهم اهتمام بهذا العلم الشيخ الدكتور محمد سيد طنطاوي – رحمه الله - إذ ذكر بعضاً من وجوه المناسبات - في ثنايا تفسيره المسمى (التفسير الوسيط للقرآن الكريم) - على مستوى السورة وجارتها، والمقطع وسابقه، والآية وأختها، وغيرها من أوجه المناسبات الخفية والظاهرة.

ومن هنا آثرت دراسة المناسبات بين الآيات في سورة البقرة، والوقوف على أسرارها مع توضيح ارتباطها ببعضها البعض، في دراسة وصفية استقرائية، ومن الله العون والتوفيق.

أهمية الموضوع وسبب اختياره:

1. أهمية علم المناسبات تكمن في فهم ومعرفة المقاصد، والترجيح بين الآراء، وإزالة اللبس والغموض عن الآيات
2. علم المناسبات يفيد في معرفة أسرار التشريع وحكَم الأحكام، وإدراك مدى التلازم التام بين أحكام الشريعة.
3. كثرة الأقوال في المناسبات بين الآيات واختلافها من مفسر إلى آخر، وصلت إلى حد التكلف في بعض الأحيان، فأصبح هذا العلم بحاجة ماسة إلى دراسة تلك الأقوال والتمحيص بينها.
4. اكتساب ملكة استنباط واستخراج المناسبات.

أهداف البحث:

1. توضيح ارتباط الآيات ببعضها ولا سيما الآيات التي يخفى فيها وجه الاتصال بين بعضها.

2. إبراز عناية الشيخ الدكتور محمد طنطاوي بعلم المناسبات في تفسيره رغم إنه من المعاصرين.

3. الوقوف على أسرار ترتيب القرآن الكريم وآياته باعتباره أحد وجوه إعجازه الدالة على أنه من عند الله تعالى.

الدراسات السابقة:

لا أعلم دراسة مستقلة قامت بخصوص بحثي هذا الذي يحمل عنوان: (المناسبات في «التفسير الوسيط للقرآن الكريم» أمثلة تطبيقية على سورة البقرة)، غير أن هناك رسالة علمية لها صلة بموضوعي تحدثت عن منهج الشيخ طنطاوي في تفسيره وعنوانها: (منهج محمد سيد طنطاوي في كتابه التفسير الوسيط للقرآن الكريم) للباحثة سارينا بنت حاج يحيى – رسالة ماجستير بالجامعة الأردنية، سنة 2004م، ولم أستطع الاطلاع عليها؛ لأنها لازالت مخطوطة بالجامعة، ولم تطبع بعد، فقرأت ملخصها المتوفر على الشبكة العنكبوتية والذي تبين لي أن الباحثة تحدثت عن مصادر الشيخ طنطاوي في تفسيره، وعن منهجه في كل منها، ولم تتعرض عن تفصيل في علم المناسبات مثلاً، وهو الذي جاء به بحثي بتخصيص أمثلة على سورة البقرة.

كما أني عمدت إلى كتابة هذا الموضوع (المناسبات في التفسير الوسيط «أمثلة تطبيقية على سورة البقرة»)،؛ لأن هناك مشروعاً بجامعتي الموقرة (الشارقة)، يقوم على دراسة المناسبات في تفسير فخر الدين الرازي المسمى (مفاتيح الغيب « التفسير الكبير»)، ولم يتطرق أحد إلى الآن لدراسة سورتي الفاتحة والبقرة في هذا التفسير من طلاب الجامعة، فأحببت المشاركة باستخراج تلك المناسبات في تفسير أحد العلماء المعاصرين لتكون دافعاً لمواصلة تلك الدراسة عند الرازي، فكان هذا الاختيار ومن الله العون والتوفيق.

منهجي في البحث:

اتبعت في بحثي هذا المنهج الوصفي والمنهج الاستقرائي ؛ وذلك على النحو الآتي.

أولاً: المنهج الوصفي: وذلك بجمع المعلومات حول موضوع المناسبات وربطها، وبيان أقوال العلماء فيه واستخلاص النتائج التي تترجم غاية الموضوع وأهدافه.

ثانياً: المنهج الاستقرائي: وذلك باستقراء وتتبع الآيات القرآنية في سورة البقرة في «التفسير الوسيط للقرآن الكريم» لمحمد طنطاوي، واستخراج المناسبات منها، مع توضيح ارتباط الآيات ببعضها.

ثالثاً: التزمت ضوابط البحث العلمي: عزوًا وتخريجًا وضبطًا وتحريرًا حسب الإمكان.

خطة البحث:

جاء هذا البحث في مقدمة وتمهيد وخمسة مباحث وخاتمة؛ على النسق الآتي:

- المقدمة: وفيها الحديث حول أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والأهداف التي يسعى لتحقيقها، والمنهج المتبع فيه.
- المبحث الأول: علم المناسبات: تعريفه، وأنواعه، وموقف العلماء منه.

وفيه عدة مطالب:

- المطلب الأول: المناسبات في اللغة والاصطلاح.
- المطلب الثاني: أهمية المناسبات والعناية بها وفائدتها.
- المطلب الثالث: موقف العلماء من علم المناسبات.

- المبحث الثاني: المناسبات في السورة الواحدة.
- المبحث الثالث: أوجه المناسبات المتعلقة بالسورة.
- المبحث الرابع: المناسبات الظاهرة والخفية.
- المبحث الخامس: مناسبة فواصل الآيات لموضوعاتها.

ثم الخاتمة وتضمنت أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

تمهيد:

الشيخ محمد سيد طنطاوي ومنهجه في إيراد المناسبات في تفسيره «التفسير الوسيط للقرآن الكريم».

أولاً: ترجمة الشيخ محمد سيد طنطاوي:

هو محمد سيد طنطاوي، ولد بقرية سُليم الشرقية، محافظة سوهاج في 28 من أكتوبر، سنة 1928م، تلقى تعليمه الأساسي بقريته وحفظ القرآن، ثم التحق بمعهد الإسكندرية الديني سنة 1944م، وتدرج في التعليم حتى حصل على الدكتوراه في التفسير والحديث بتقدير ممتاز في سنة 1966م، وكانت رسالته الجامعية، الأولى رسالته للدكتوراه (بنو إسرائيل في القرآن والسنة) بجامعة الأزهر.

تدرج الشيخ محمد سيد طنطاوي في المناصب العلمية والتدريس، فمن مُدرس بكلية أصول الدين، إلى عميد لكلية أصول الدين بأسيوط، ثم عميداً لكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين، ثم عُين مفتياً لجمهورية مصر العربية سنة 1986 م، ثم شيخاً للأزهر الشريف سنة 1996م، إلى أن توفاه الله سنة 2009م في المدينة المنورة بالمملكة العربية السعودية(1).

ثانياً: منهجه في إيراد المناسبات في تفسيره:

عني الشيخ محمد طنطاوي بذكر المناسبات في تفسيره «الوسيط في القرآن الكريم» من خلال بحثه عن أوجه الارتباط بين الآيات خاصة في المعاني، دون أن يصرّح بأن هذا الذي ذكره هو المناسبة وذلك في أكثر تفسيره، وفي بعض المواضع يصرّح بأن ما أورده هو مناسبة للآيات، وفي كل ذلك ظهرت عنايته بعلم المناسبات بجلاء ووضوح، معتمداً على دلالة السياق وما يقتضيه النظم وأوجه البلاغة بأسلوب بديع ودون تكلف.

ومن الأمثلة التي يصرّح فيها الشيخ طنطاوي بأن ما يذكره هو المناسبة، أو مناسبة هذه الآيات:

1. ما قاله في تفسير قوله -تعالى-:﴿ وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٢﴾ ﴾ [آل عمران:42]: وقوله - تعالى- ﴿ وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ .. ﴾، معطوف على قوله:﴿ إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى ﴾ [آل عمران:35] عطف القصة على القصة، فإن الله- تعالى- بعد أن ذكر ما قالته امرأة عمران عند ما أحست بالحمل. وبعد ولادتها لمريم، وما كان من شأنها وتربيتها وكفالتها بعد أن ذكر ذلك، بين- سبحانه - ما كان من أمر مريم بعد أن بلغت رشدها واكتمل تكوينها، وجاء بقصة زكريا بين قصة الأم وابنتها لما بينهما من مناسبة؛ إذ إن دعاء زكريا ربه كان سببه ما رآه من إكرام الله- سبحانه- لمريم ولأن الكل لبيان اصطفاء آل عمران (2).

---

(1) ينظر: ترجمة للشيخ محمد سيد طنطاوي، في:

حاج يحيى، سارينة، منهج سيد طنطاوي في كتابه التفسير الوسيط للقرآن الكريم، رسالة ماجستير، مخطوط، بالجامعة الأردنية، 2004م، بإشراف الأستاذ الدكتور مصطفى المشني، ص 24، بتصرف. وأكدت الباحثة أنها أخذت هذه المعلومات بمقابلة الشيخ طنطاوي نفسه – يرحمه الله - .

موقع الموسوعة الحرة على الشبكة العنكبوتية: (https://ar.wikipedia.org/wiki).

(2) طنطاوي، محمد سيد (دكتور)، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، (القاهرة – مصر، دار نهضة، 1997م)، ط1، ج: 2، ص: 101، وانظر كذلك من الأمثلة التي يصرح فيها بلفظ المناسبة في تفسيره: ج:3، ص: 60 [النساء:2].

2. تفسيره للآيات (27 - 32) من سورة المائدة، من قوله -تعالى-: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱبۡنَيۡ ءَادَمَ بِٱلۡحَقِّ إِذۡ قَرَّبَا قُرۡبَانٗا فَتُقُبِّلَ مِنۡ أَحَدِهِمَا وَلَمۡ يُتَقَبَّلۡ مِنَ ٱلۡأٓخَرِ قَالَ لَأَقۡتُلَنَّكَۖ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلۡمُتَّقِينَ ٢٧﴾ وما بعدها، بقوله: [مناسبة هذه الآيات لما قبلها، هو أن الله لما ذكر تمرد بني إسرائيل وعصيانهم أمره في النهوض لقتال الجبارين، أتبع ذلك بذكر قصة ابني آدم وعصيان قابيل أمر الله، وأنهم اقتفوا في العصيان أول عاص لله وأنهم انتهوا في خور الطبيعة ..] [1].

وأما الأمثلة التي يذكر فيها المناسبة دون أن يذكر لفظها صراحة فهي كثيرة جداً، ومن ذلك ما أورده من مناسبات في سورتي الفاتحة والبقرة، فلم يصرّح بذكر غالبها، كما سيأتي معنا من أمثلة في مباحث هذا البحث.

المبحث الأول: علم المناسبات: تعريفه، وفائدته، وموقف العلماء منه

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المناسبات في اللغة والاصطلاح

المناسبة في اللغة:

المشاكلة والمقاربة[2]، يقال: فُلان يُنَاسب فلانًا فهو نَسِيبه أي قريبُه، وهي مأخوذة من الفعل (نسب): يعني اتصال الشيء بالشيء، ومنه (النسيب) الذي هو القريب المتصل بغيره، وبَيْنَهما مُنَاسَبة، أي مُشَاكلة[3].

والمناسبة في الاصطلاح: لها عدة تعريفات ومصطلحات؛ ومنها:

- **عرفها القاضي أبو بكر ابن العربي** (ت:543هـ)، في كتابه سراج المريدين، بأنها:

---

(1) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج: 4، ص: 117.

(2) ينظر: الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت:817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، (بيروت – لبنان، مؤسسة الرسالة، 1426هـ - 2005م)، ط: 8، ص: 176.

(3) ينظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت:395هـ)، معجم مقاييس اللغة، بتحقيق وضبط: عبد السَّلام محمد هارون، (شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1389هـ - 1969م)، ط: 2، ج:5، ص: 423، وابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري(ت:711هـ)، لسان العرب، ط1، (بيروت - دار صادر- دون تاريخ طبع)، ط:1، ج:1، ص 889، والرازي، مختار الصحاح، الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت:721هـ)، مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، (مكتبة لبنان ناشرون- بيروت، سنة 1415هـ - 1995م)، ص656.

«ارتباط آي القرآن بعضها ببعض، حتى تكون كالكلمة الواحدة، متسقة المعاني منتظمة المباني»[1].

- **وعرفها البقاعي** (ت:885هـ)، بأنها: «علم تُعرَفُ منه عِلل ترتيب أجزاء القرآن»[2]. أي: شامل بين الجملة والجملة في الآية الواحدة، أو بين الآية مع الآية، والحكم مع الحكم، والسورة مع السورة، والقصة مع القصة، وكل جزء من القرآن مرتبط مع ما قارنه.

- **وقد يُطلق على المناسبة:** علم النظام، أي (نظم القرآن) وهو تعبير الإمام عبد الحميد الفراهي[3] رحمه الله (ت:1349هـ): حين قال: «ومرادنا بالنظام أن تكون السورة وحدة متكاملة، ثم تكون ذات مناسبة بالسورة السابقة واللاحقة، وعلى هذا الأصل، ترى القرآن كله كلاماً واحداً، ذا مناسبة وترتيب في أجزائه من الأول إلى الآخر»[4].

وهنا يظهر توافق المعنى اللغوي للمعنى الاصطلاحي، إذ مرجع المناسبة هو المعنى الذي يَربطُ بين المتناسِبَين، أي إبراز أوجه الصلة والتناسب بين الآيات والسور، فقد تظهر للعلماء، وقد تختفي، وفي هذا مجال لتسابق الأفهام.

المطلب الثاني: أهمية المناسبات والعناية بها وفائدتها

إذا كان معرفة سبب النزول له أثر في فهم المعنى، وتفسير الآية، فإن معرفة المناسبة بين الآيات تساعد كذلك على حسن التأويل، ودقة الفهم[5]، وقد نبّه إلى أهمية هذا العلم

---

(1) ابن العربي، سراج المريدين، نقلا عن الزركشي، أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله (ت:794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت- دار المعرفة،1391هـ)، ج:1، ص:62.

(2) البقاعي، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (ت:855هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، (بيروت- دار الكتب العلمية، 1415هـ- 1995م)، ج:1، ص:6.

(3) عالم هندي، مهتم بالعربية والتفسير، أحد مخضرمي القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، له مؤلفات كثيرة ومتعددة، ينظر في ترجمته: راوي، محمد فريد (دكتور)، الإمام عبد الحميد الفراهي وجهوده في التفسير وعلوم القرآن، (سلانجور- ماليزيا، دار الشاكر)، ط:1.

(4) الفراهي، عبد الحميد، دلائل النظام، الدائرة الحميدية، (حيدر أباد - الهند، 2008م)، ط:1، ص 15، وقريب من ذلك ما قاله الدكتور مصطفى مسلم في: مباحث في التفسير الموضوعي، (دار القلم، 1426هـ - 2004م)، ط:4، ص: 58.

(5) مسألة مهمة: أيهما أولى البداءة به في التفسير: بتقدم السبب على المسبب أو بالمناسبة؟

وقد بيَّن ذلك الإمام الزركشي بأنه جرت عادة المفسرين أن يبدؤوا بذكر سبب النزول، والتحقيق التفصيل، بين

والعناية به وفائدته عدد من العلماء:

- **قال الزمخشري** (ت:538هـ) – رحمه الله - في تفسيره: «وهذه الأسرار والنكت، لا يبرزها إلا علم النظم، وإلا بقيت محتجبة في أكمامها» [1].

- **وقال فخر الدين الرازي** (ت:606هـ) – رحمه الله -: « أَكْثَر لَطَائِفِ الْقُرْآنِ مُودَعَة فِي التَّرْتِيبَاتِ وَالرَّوَابِطِ»[2]. دلالة على أن معرفة المناسبة مفتاح لكثير من كنوز القرآن وحكمه.

- **وقال الزركشي** (ت:794هـ) – رحمه الله -: « واعلم أن المناسبة علم شريف، تحرز بها العقول، ويعرف به قدر القائل فيما يقول »[3] .

- **وأكد الزركشي** أن فائدة المناسبة والعناية بها يكمن في: «جعل أجزاء الكلام بعضها آخذ بِأَعْنَاقِ بَعْضٍ، فَيَقْوَى بِذَلِكَ الِارْتِبَاطُ، وَيَصِيرُ التَّأْلِيفُ حاله حال الْبِنَاءِ الْمُحْكَمِ، الْمُتَلَائِمِ الْأَجْزَاءِ» [4].

- **وقال الشيخ عبد الحميد الفراهي** – رحمه الله -: « ولَمَّا كان أكثر الحِكَم ومعالي الأمور مَخبوءة تحت دلالات النظم، فمَن ترك النظر فيه ترَك من معنى القرآن مُعظمَه » [5]. دلالة على أن المناسبة تكون مفتاح معرفة حِكَم القرآن ودُرره.

- وحول جودة سبك القرآن وإحكام سرده قال الشيخ عبد العظيم الزرقاني (ت:1367هـ) – رحمه الله -: « إن القرآن بلغ من ترابط أجزائه وتماسك كلماته، وجمله، وآياته، وسوره، مبلغاً لا يدانيه فيه أيّ كلام آخر»[6].

أن يكون وجه المناسبة متوقفاً على سبب النزول.. فهذا ينبغي فيه تقديم ذكر السبب؛ لأنه حينئذ من باب تقديم الوسائل على المقاصد، وإن لم يتوقف على ذلك فالأولى تقديم وجه المناسبة، لأنها المصححة لنظم الكلام، وهي سابقة على النزول. ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج:1، ص: 34. بتصرّف.

(1) الزمخشري، محمود بن عمر الخوارزمي أبو القاسم (ت:538هـ)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت - دار إحياء التراث العربي، د. ت)، ج:4، ص: 137.

(2) الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، الملقب بفخر الدين (ت: 606هـ)، مفاتيح الغيب « التفسير الكبير»، (بيروت - دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، ط: 3، ج:10، ص: 110.

(3) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج: 1، ص: 35 - 36.

(4) المصدر السابق. الصفحات نفسها.

(5) الفراهي، دلائل النظام، ص: 38.

(6) الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، (طبعة مكتبة نزار مصطفى الباز- مكة المكرمة، 1417هـ- 1996م)، ط:1، ج:2، ص: 315.

وحول العلاقة بين الإعجاز البلاغي والمناسبة:

- قال الإمام أبو بكر النيسابوري (ت:324هـ) – رحمه الله-: « إن إعجاز القرآن البلاغي لم يرجع إلا إلى هذه المناسبات الخفية والقوية بين آياته وسوره، حتى كأن القرآن كله كالكلمة الواحدة ترتيباً وتماسكا »[1].
- وقال الفخر الرازي في ختام تفسيره لسورة البقرة: « ومن تأمَّل في لطائفِ نظم هذه السورة، وفي بدائع ترتيبها، عَلِمَ أنَّ القرآن كما أنه مُعْجِزٌ بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه، فهو أيضاً مُعْجِزٌ بِحَسَبِ تَرْتِيبِهِ وَنَظْمِ آيَاتِهِ، ولعل الذين قالوا: إنه معجز بسبب أسلوبه أرادوا ذلك»[2].

لذلك يعتبر علم المناسبات من العلوم العظيمة الذي يكشف لنا عن أسرار الإعجاز القرآني والكشف عن كنوزه، كما أن استخراج مناسبات القرآن ما هو إلا نوع من أنواع إعجازه، وهذا دلالة على الاتصال الوثيق بين المناسبة والبلاغة.

المطلب الثالث: موقف العلماء من علم المناسبات

تعد المناسبة بين الآيات والسور، وكذا ربط بعض الآيات ببعض علماً اجتهادياً، وليس هناك أحد من المفسرين ممن يهتم بهذا العلم يجزم بما ذكره من مناسبات في تفسيره أنها مراد الله من كلامه.

كما أنه ليس هناك ما يمنع شرعاً عن صحة وجود المناسبات في القرآن الكريم والحديث عنها، مما يدل ذلك على إيراد كثير من المفسرين ذكر المناسبات في تفاسيرهم، وإفرادهم هذا العلم بالتأليف.

وقد عاب بعض العلماء على من تكلف وتنطع في استخراج وجه المناسبة وارتباط بعض الآيات ببعض في كل موضع من آيات القرآن الكريم، دون التزام الضوابط الموضوعة لهذا العلم، وعدوا ذلك من التكلف والتوسع في هذا العلم، وهذا هو الحق؛ لأن التزام ذلك مدعاة للتكلف.

فهذا الإمام العز بن عبد السلام (ت:660هـ) – رحمه الله – وضع شروطاً لمن يلتمس المناسبة بين الآيات، فقال: «المناسبة علم حسن، لكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن

(1) بسيوني، عرفة (دكتور)، الفصل والوصل، (القاهرة- مكتبة الرسالة، دون تاريخ طبع)، ص: 39 .

(2) الرازي، مفاتيح الغيب «التفسير الكبير»، ج: 7، ص:106.

يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره »[1].

وهذا الإمام الشوكاني (ت:1250هـ) – رحمه الله- وبرغم ذكره لكثير من المناسبات بين الآيات والسور في تفسيره[2] – إلا أنه ينكر التكلف والتزام المناسبة في كل موضع، فقال مشدداً على من يتكلف المناسبة، عند تفسير قوله -تعالى-: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ﴾[البقرة:40]: « اعلم أن كثيرا من المفسرين جاءوا بعلم متكلف، وخاضوا في بحر لم يكلفوا سباحته، واستغرقوا أوقاتهم في فن لا يعود عليهم بفائدة، بل أوقعوا أنفسهم في التكلم بمحض الرأي المنهي عنه في الأمور المتعلقة بكتاب الله سبحانه، وذلك أنهم أرادوا أن يذكروا المناسبة بين الآيات القرآنية المسرودة على هذا الترتيب الموجود في المصاحف، فجاؤوا بتكلُّفات وتعسُّفات يتبرأ منها الإنصاف، ويتنزه عنها كلام البلغاء فضلا عن كلام الرب سبحانه»[3].

وقد أثنى الشوكاني على الإمام البقاعي وكتابه «نظم الدرر في تناسب الآيات والسور» بقوله:

«ومن أمعن النظر فِي كتاب المترجم لَهُ فِي التَّفْسِير الَّذِي جعله فِي الْمُنَاسبَة بَين الآي والسور، علم أَنه من أوعية الْعلم المفرطين فِي الذكاء الجامعين بَين علمي الْمَعْقُول وَالْمَنْقُول، وَكَثِيرًا مَا يشكل على شَيْء فِي الْكتاب الْعَزِيز فأرجع إِلَى مطولات التفاسير ومختصراتها فَلَا أجد مَا يشفي، وأرجع إِلَى هَذَا الْكتاب فأجد مَا يُفِيد فِي الْغَالِب»[4]. دلالة على استفادته من كتاب البقاعي، واستحسانه علم المناسبة؛ لكن دون تكلف.

وبناء على ما سبق:

فقد اعتنى الشيخ محمد طنطاوي بذكر المناسبات في تفسيره وبيّنها دون تكلف، كما استفاد ممن سبقه من أئمة التفسير في عرض هذه المناسبات.

---

(1) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (ت:911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ - 1974م)، ج:3، ص:370.

(2) ينظر لبعض المواضع التي بيّن الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت:1250هـ)، فيها المناسبات بيت الآيات والسور في تفسيره: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، (دمشق، بيروت، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب)، ط:1، ج:1، ص:48، وَ ج:1، ص: 62، و ج:2، ص:547، وَ ج:3، ص: 514.

(3) الشوكاني، فتح القدير، ج:1، ص:86.

(4) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت:1250هـ)، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: (بيروت - دار المعرفة، دون تاريخ طبع)، ج:1، ص: 20.

المبحث الثاني: المناسباتُ في السّورة الواحدة

ويتضمن عدة أنواع:

أولاً: المناسبة بين اسم السورة ومضمونها:

1. مناسبة تسمية سورة الفاتحة ومضمونها:

- **ذكر الشيخ محمد طنطاوي – رحمه الله - في مناسبة تسمية سورة الفاتحة بالفاتحة**؛ أو فاتحة الكتاب، وذلك في قوله: [وسميت بذلك لأنه تفتتح قراءة القرآن بها لفظاً. وتفتتح بها الكتابة في المصحف خطاً، وتفتتح بها الصلوات، وإن لم تكن هي أول ما نزل من القرآن. وقد اشتهرت بهذا الاسم في أيام النبوة.

وقد أصبح هذا الاسم علماً بالغلبة لتلك الطائفة من الآيات التي مبدؤها: الْحَمْدُ لِلَّهِ .. ونهايتها: وَلا الضَّالِّينَ ..] (1).

- **وقال عن مضمون السورة:** [وسميت بذلك لاشتمالها إجمالا على المقاصد التي ذكرت فيه تفصيلا، أو لاشتمالها على ما فيه من الثناء على الله بما هو أهله، والتعبد بأمره ونهيه، وبيان وعده ووعيده، أو على جملة معانيه من الحكم النظرية، والأحكام العملية التي هي سلوك الصراط المستقيم، والاطلاع على معارج السعداء ومنازل الأشقياء] (2).

- **وقال عن مضمون السورة بصورة مجملة:** [سورة الفاتحة: هي السورة الوحيدة التي أمر الإسلام أتباعه أن يقرؤوها في كل صلاة. وفي جميع الركعات، وفي كل الأوقات، ولهذا أصبح حفظها ميسوراً لكل مؤمن.

وهذه السورة على صغر حجمها، وقلة آياتها، قد اشتملت بوجه إجمالي على مقاصد الدين من توحيد، وتعبد، وأحكام، ووعد ووعيد] (3).

2. مناسبة تسمية سورة البقرة ومضمونها:

قال الشيخ محمد طنطاوي – رحمه الله - في مناسبة تسمية سورة البقرة بهذا الاسم:

---

(1) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج:1، ص:12.

(2) المصدر السابق. نفسه.

(3) المصدر السابق، ج:1، ص:12.

(وسميت بذلك لأنها انفردت بذكر قصة البقرة التي كلّف قوم موسى بذبحها بعد أن قتل فيهم قتيل ولم يعرفوا قاتله)[1].

وقد أطال الشيخ محمد طنطاوي الحديث في مضمون سورة البقرة؛ لطولها وكثرة المقاصد التي شملتها، ومما قاله: [نرى أنها بجانب احتوائها على أصول العقائد، وعلى كثير من أدلة التوحيد، قد وجّهت عنايتها إلى أمرين اقتضتهما حالة المسلمين، بعد أن أصبحت لهم دولة بالمدينة يجاورهم فيها عدد كبير من اليهود.

أما الأمر الأول: فهو توجيه الدعوة إلى بني إسرائيل، ومناقشتهم فيما كانوا يثيرونه حول الرسالة الإسلامية من مؤامرات. وإماطة اللثام عن تاريخهم المظلم، وأخلاقهم المرذولة حتى يحذرهم المسلمون.

وأما الأمر الثاني: فهو التشريع للدولة الإسلامية الفتية، وقد رأينا أن سورة البقرة في النصف الثاني منها قد تحدثت عن تلك الجوانب التشريعية حديثا مفصلا منوعاً تناول أحكام القصاص، والوصية، والصيام والاعتكاف والحج، والعمرة، والقتال، والنكاح، والإنفاق في سبيل الله، والمعاملات المالية. إلى غير ذلك من التشريعات] [2].

فهذه السورة فضلها عظيم، وثوابها جسيم، ويقال لها: فسطاط القرآن، والفسطاط: ما يحيط بالمكان؛ سُميت بذلك لعظمها وبهائها وإحاطتها بأحكام ومواعظ لم تذكر في غيرها[3].

ثانياً: المناسباتُ بين السورتين:

قال الشيخ محمد طنطاوي في مناسبة سورة البقرة لسورة الفاتحة: [إن هناك مناسبة ظاهرة بين السورتين؛ لأن سورة الفاتحة قد اشتملت على أحكام الألوهية والعبودية وطلب الهداية إلى الصراط المستقيم اشتمالا إجماليا، فجاءت سورة البقرة ففصّلت تلك المقاصد، ووضّحت ما اشتملت عليه سورة الفاتحة من هدايات وتوجيهات][4].

ثالثاً: المناسبة بين أول الآية وآخرها:

---

(1) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج:1، ص:27.

(2) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج:1،ص: 35 - 36.

(3) ينظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن فرح (ت:671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة - دار الكتب المصرية، 1964م)، ط:2، ج:1، ص: 135. وبمبا، آدم (دكتور)، أسماء القرآن الكريم وأسماء سوره وآياته، معجم موسوعي ميسر، (الإمارات - دبي، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1430 هـ - 2009م)، ط:1، ص: 53.

(4) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج:1، ص: 35 - 36.

ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره الشيخ طنطاوي عند تفسيره لقوله -تعالى-: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴾[البقرة: 136]: [أي: قولوا أيها المؤمنون لأولئك اليهود الذين يزعمون أن الهداية في اتباع ملتهم، قولوا لهم: ليست الهداية في اتباع ملتكم فقد دخلها الشرك والتحريف، وإنما الهداية في أن نصدق بالله، وبالقرآن الكريم الذي أنزله الله إلينا ﴿وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ ﴾، وبالتوراة التي أنزلها الله على موسى، وبالإنجيل الذي أنزله الله على عيسى، ونحن في تصديقنا بالأنبياء لا نفرق بين أحد منهم، فنؤمن ببعضهم ونكفر بالبعض الآخر كما فعلتم أنتم يا معشر اليهود، وإنما نؤمن بهم جميعاً بدون تفرقة بينهم، ونحن لربنا مسلمون خاضعون بالطاعة، مذعنون له بالعبودية] [(1)].

فتكون الآية مبتدأة بالإيمان الذي هو التصديق بالقلب، ومنتهية بالإسلام الذي هو انقياد الجوارح بالعمل الصالح[(2)].

رابعاً: المناسبة بين الآيات:

ويقصد بالمناسبة هنا: مناسبة الآية وسابقتها، أو بين الآية وآيات أخرى قبلها، والقصد من ذلك أن يظهر الارتباط بين الآية الثانية والآية الأولى، ومن الأمثلة على ذلك:

1. **ما قاله الشيخ محمد طنطاوي** - في وجه المناسبة بين قوله -تعالى-: ﴿ وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ ﴾ [البقرة: 23]. وسابقتها[(3)] -:

((بعد أن ساق- سبحانه- في هاتين الآيتين البراهين الساطعة الدالة على وحدانية الله ونفى عقيدة الشرك، أورد بعد ذلك الدلائل الدالة على صدق النبي ﷺ فيما يبلغه عن ربه، وعلى أن هذا القرآن ليس من صنع بشر، وإنما هو كلام واهب القوى والقدر فقال - تعالى -: ﴿ وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ وَٱدۡعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ٢٣ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُۖ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ٢٤ ﴾ [البقرة: 23 - 24].

(1) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج:1، ص:283.

(2) ينظر: محمد الخضر حسين، أسرار التنزيل تفسير آيات قرآنية كريمة، ضمن موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين، اعتنى بها ابن أخيه المحامي علي الرضا الحسيني، (دار النوادر، 1431هـ)، ط:1، ص: 249.

(3) وهي قوله -تعالى-: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ٢١ ﴾ [البقرة: 21]، وما بعدها.

ففـي هاتيـن الآيتيـن انتقـال لإثبـات الجـزء الثانـي مـن جـزاء الإيمـان، وهـو صـدق النبي ﷺ فـي رسـالته، بعـد أن تـم إثبـات الجـزء الأول مـن ذلـك وهـو وحدانيـة الله ـ تعالـى- وعظيم قدرتـه] [1].

2. **مناسبة الأمر بالمحافظة على الصلوات**، حيث قال الشيخ محمد طنطاوي ـ في وجه هذه المناسبة ـ: [أورد القرآن آيتين كريمتين تأمران بالمحافظة على الصلاة وبالمداومة على طاعة الله، وبالملازمة لذكره ـ عز وجل ـ فقال ـ تعالى ـ:﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴿٢٣٨﴾ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٣٩﴾﴾ [البقرة: 238–239]، لعل السر في توسط هاتين الآيتين بين آيات الأحكام التي تحدثت عن الطلاق، والعدة والرضاع والخطبة ... إلخ، لعل السرّ في ذلك أن هذه الأمور كثيراً ما تكون مثار تنازع وتخاصم وتقاطع بين الناس، فأراد القرآن بطريقته الحكيمة، وبأسلوبه المؤثر أن يقول للناس: إن محافظتكم على الصلاة، ومداومتكم على طاعة الله وذكره، كل ذلك سيعرض في نفوسكم المراقبة له ـ سبحانه ـ، والخشية من عقابه، وسيعينكم على أن تحلوا قضاياكم التي تتعلق بالطلاق وغيره بالعدل والإحسان والتسامح والتعاطف ؛ لأن من حافظ على فرائض الله وأوامره، انصرفت نفسه عن ظلم الناس، وعاملهم معاملة كريمة حسنة] [2].

خامساً: مناسبة القصة لقصة سبقتها في السورة نفسها:

ومن الأمثلة على ذلك: ما ذكره الشيخ طنطاوي عند تفسير قوله -تعالى-: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ﴾ [البقرة: 124]، حيث قال: [وبعد أن ذكر الله ـ تعالى- في الآيات السابقة[3] نِعَمه على بني إسرائيل، وبيّن كيف كانوا يقابلون النِّعم بكفرٍ وعِناد، ويأتون منكرات في الأقوال والأعمال، وختم الحديث معهم بإنذار بالغ. وتذكير بيوم لا يغني فيه أحد عن أحد شيئا، بعد كل ذلك واصل القرآن حديثه عن قصة إبراهيم- عليه السَّلام- لأنهم هم والمشركون ينتمون إليه ويقرون بفضله، فقال- تعالى-:﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[البقرة: 124]] [4].

(1) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج:1، ص:74.

(2) المصدر السابق، ج:1، ص: 545.

(3) وهي قوله -تعالى-: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٢٢﴾ وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿١٢٣﴾﴾ [البقرة: 122 - 123]. ينظر: طنطاوي، التفسير الوسيط ج:1، ص:70.

(4) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج:1، ص: 264 - 265.

سادساً: المناسبة بين مجموعة من الآيات « الوحدة الموضوعية»:

لا مانع من تعدد المناسبات بين الآية والآية، فكما أن النكات لا تتزاحم[1]، فكذا المناسبات لا تتزاحم، بمعنى: قد توجد بين الآية والآية أكثر من مناسبة، فهذا لا يمنع إذا خلا من التكلف[2].

ومن الأمثلة على ذلك:

1. **قال الشيخ طنطاوي** في تفسير قوله -تعالى-: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ إلى قوله -تعالى-: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ البقرة: 11 - 16]: [والمشار إليه بـ «أولئك» هم المنافقون: الموصوفون في الآيات السابقة بالكذب والمخادعة، والإفساد في الأرض، ورمي المؤمنين بالسفاهة واستهزائهم بهم.

والسّر في الإشارة إليهم والتعبير عنهم بأولئك تمييزهم وتوضيحهم بأكمل صورة وأجلى بيان][3].

2. **كذلك قال الشيخ طنطاوي** في تفسير قوله -تعالى-:﴿وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾﴾ [البقرة: 137]، قال: [بيان لحالهم عند إعراضهم عن دعوة الحق، ووعد من الله- تعالى- للنبي ﷺ والمؤمنين بالنصر عليهم، والعصمة من شرورهم.

والمعنى: وإن أعرض هؤلاء الذين زعموا أن الهداية ميلهم عن الإيمان الذي تدعوهم إليه- يا محمد- فاعلم أن إعراضهم سببه المخالفة والمعاندة والمعاداة إذ لا حجة أوضح من حجتك، وما داموا هم كذلك فسيقيك الله شرهم، وينصرك عليهم، فهو سميع لما يقولونه فيك، عليم بما يُبيِّتونه لك ولأتباعك من مكر وكيد، وهو الكفيل بكف بأسهم، وقطع دابرهم.

وعبّر- سبحانه - عن شدة مخالفتهم بقوله:﴿فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ﴾ مبالغة في وصفهم

---

(1) ينظر: الخفاجي، أحمد بن محمد بن عمر شهاب الدين الحنفي (ت: 1069هـ)، حَاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوِي، الْمُسَمَّاة: عِنَايةُ القَاضِى وكِفَايةُ الرَّاضِي عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوي، (بيروت - دار صادر. دون تاريخ طبع)، ج:2، ص: 58.

(2) ينظر: بازمول، محمد بن عمر بن سالم (دكتور)، علم المناسبات في السور والآيات، (مكة المكرمة - المكتبة المكية، 1423هـ - 2002م)، ط:1، ص: 54.

(3) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج:1، ص: 264.

بالشقاق حيث جعله مستولياً عليهم استيلاء الظرف على ما يوضع فيه.

ورتب قوله: ﴿فَسَيَكۡفِيكَهُمُ ٱللَّهُۚ﴾ على قوله: ﴿فَإِنَّمَا هُمۡ فِي شِقَاقٖۖ﴾ تثبيتا للنبي ﷺ والمؤمنين؛ لأن إعلامهم أن أهل الكتاب في مخالفة ومعاداة لهم قد يحملهم على الخوف منهم بسبب كثرتهم وقوتهم، فبشّر الله – تعالى - نبيه ﷺ بأنهم مهما بلغت قوتهم فلن يستطيعوا أن يصلوا إليك بأذى. وأنه- سبحانه- سيكفيك شرهم. وقد أوفى الله – تعالى - بوعده، فنصر نبيه ﷺ عليهم وعصمه من كيدهم بإلقاء العداوة بينهم وطرد من يستحق الطرد منهم، وقتل من لا بد من قتله بسبب خيانته وغدره. فالآية الكريمة قد تضمنت وعداً للمؤمنين بالنصر، ووعيداً لليهود ومن على شاكلتهم بالهزيمة والخيبة][1].

سابعاً: الجمع بين ذكر سبب النزول والمناسبة في آيات متعددة:

ومن أمثلة ذلك ما ذكره الشيخ طنطاوي عند تفسيره لقوله -تعالى-:﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ أَن يَضۡرِبَ مَثَلٗا مَّا بَعُوضَةٗ فَمَا فَوۡقَهَاۚ﴾ [البقرة: 26]، إلى قوله -تعالى-: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾ [البقرة: 27]: بقوله: [روى الواحدي في أسباب النزول[2] عن ابن عباس أن الله – تعالى - لما أنزل قوله – تعالى -: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ وَإِن يَسۡلُبۡهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيۡـٔٗا لَّا يَسۡتَنقِذُوهُ مِنۡهُۚ﴾[الحج: 73]، وقوله – تعالى -:﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوۡلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلۡعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتۡ بَيۡتٗاۖ﴾[العنكبوت: 41].

لما نزل قال المشركون: أرأيتم أي شيء يصنع بهذا؟! فأنزل الله:﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ أَن يَضۡرِبَ مَثَلٗا مَّا بَعُوضَةٗ فَمَا فَوۡقَهَاۚ﴾ الآية.

وروى عن الحسن وقتادة[3] أن الله لما ذكر الذباب والعنكبوت في كتابه وضرب بهما المثل ضحك اليهود وقالوا: ما يشبه أن يكون هذا من كلام الله! فأنزل الله هذه الآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ أَن يَضۡرِبَ مَثَلٗا مَّا بَعُوضَةٗ فَمَا فَوۡقَهَاۚ﴾ الآية.

---

(1) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج:1، ص: 285 - 286.

(2) الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد (ت: 468هـ)، أسباب نزول القرآن، تحقيق ودراسة: كمال بسيوني زغلول، (بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، 1411هـ - 1992م)، ط:1، ص: 26 – 27.

(3) ينظر: الطبري، محمد بن جرير بن يزيد (ت:310هـ) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق وتعليق: محمود محمد شاكر، مراجعة وتخريج أحاديثه: أحمد محمد شاكر، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 2000م)، ط:1، ج:1، ص:422 - 427، والواحدي، أسباب نزول القرآن، ص: 26 .

وقال السُّدّي[1]: لما ضرب الله هذين المثَلين للمنافقين، يعني قوله -تعالى-: ﴿مَثَلُهُمۡ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسۡتَوۡقَدَ نَارًا﴾[البقرة: 17]، وقوله -تعالى-: ﴿أَوۡ كَصَيِّبٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾[البقرة: 19]، قال المنافقون:

الله أعلى وأجل من أن يضرب هذه الأمثال! فأنزل الله هذه الآية.

ويبدو أن الآية الكريمة قد نزلت للردّ على جميع تلك الفرق الضالة، فقد قرر العلماء أن لا مانع من تعدد أسباب النزول للآية الواحدة أو للطائفة من الآيات[2].

فقد تبين مناسبة الآيات المذكورة مع تعدد أسباب النزول الوارد فيها.

المبحث الثالث: المناسبات الظاهرة والخفية

أولاً: المناسبات الظاهرة:

إذا كانت الآية الثانية للأولى على جهة التأكيد أو التفسير أو الاعتراض، بمعنى: أن هذه المناسبة لا تطلب لذاتها بل لما ورائها من معنى، فالتناسب يعود فيها إلى أمور لفظية ظاهرة كالعطف مثلاً [3].

وقد أشار الشيخ محمد طنطاوي إلى جلاء المناسبة ووضوحها في بعض المواضع:

المثال الأول: كقوله في تفسير قوله -تعالى-: ﴿وَظَلَّلۡنَا عَلَيۡكُمُ ٱلۡغَمَامَ وَأَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَنَّ وَٱلسَّلۡوَىٰۖ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡۚ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾ [البقرة: 57]: [ثم عطف – سبحانه - على نعمة بعثهم من بعد موتهم نعمة أخرى بل نعمتين، وهما تظليلهم بالغمام ومنحهم المن والسلوى] [4].

وقال أيضاً: [فالآية الكريمة قد أشارت إلى جحودهم النعمة بقوله -تعالى-: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾.

وقوله -تعالى-: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا﴾معطوف على محذوف، أي فعصوا ولم يقابلوا النعم بالشكر.

(1) الطبري، جامع البيان، ج:1، ص:422 - 427،

(2) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج:1، ص: 82 - 83.

(3) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج:1، ص:40.

(4) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج:1، ص:138.

ويرى بعضهم أنه لا حاجة إلى التقدير، وأن جملة ﴿وَمَا ظَلَمُونَا﴾ معطوفة على ما قبلها لأنها مثلها في أنها من أحوال بني إسرائيل] (1).

ووجه المناسبة هنا مبني على قاعدة العطف، فالآية معطوفة على ما تقدم لتذكير بني إسرائيل بنعم الله عليهم.

المثال الثاني:

قال الشيخ محمد طنطاوي في تفسير قوله -تعالى-:﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [البقرة: 6]: [وبعد أن انتهى القرآن من بيان شأن الكتاب وأثره في الهداية والإرشاد، وتصوير حال المتقين الذين اهتدوا به، وما اكتسبوه بالهداية من أوصاف سامية، وما كان لهم على ذلك من خير العاقبة وحسن الجزاء، أقول بعد أن انتهى من بيان كل ذلك شرع في بيان حال الكافرين، وما هم عليه من سوء الحال وقبيح الأوصاف فقال:﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ٦ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ٧﴾ [البقرة: 6 - 7].

ففي هاتين الآيتين بيان لأحوال طائفة ثانية من الناس، على الضد في طبيعتها وأوصافها ومآلها من الطائفة الأولى التي فازت برضوان الله.

والمراد بالذين كفروا في الآية التي معنا، طائفة معينة صمت آذانها عن الحق، عناداً وحسداً، وليس عموم الكافرين؛ لأن منهم من دخل في الإسلام بعد نزول هذه الآية] (2).

وهذه مناسبة معنوية ظاهرة.

ثانياً: المناسبات الخفية: وهي التي يخفى وجه الارتباط فيها بين الآيات أو السور مما يوحي باستقلال كل جملة عن الأخرى، فتحتاج إلى مزيد تأمل(3).

ومثال ذلك ما قاله الشيخ محمد طنطاوي عند تفسير قوله -تعالى-: ﴿فَإِنۡ ءَامَنُواْ بِمِثۡلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْ﴾[البقرة: 137]: [والفاء التي صدرت بها الآية الكريمة لترتيب ما بعدها على ما قبلها؛ لأن قول المؤمنين: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ﴾ [البقرة: 136] من شأنه أن يرقق القلوب الجاحدة، ويستميل النفوس الشاردة، لبعده عن التعصب والعناد، لأنه الحق الذي تؤيده العقول السليمة، وإذا لم يؤمنوا به فمرد ذلك إلى

(1) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج:1، ص:139.
(2) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج:1، ص:48.
(3) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج:1، ص:40.

شدة عنادهم والتواء أفكارهم] [1].

ثالثاً: مناسبة معنوية خفية:

قال الشيخ طنطاوي في تفسير قوله -تعالى-: ﴿ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ ﴾ [البقرة: 40]: [وبعد أن ذكّر القرآن الكريم الناس جميعاً بنعم الله عليهم، ليحملهم بذلك على إخلاص العبادة له، وتصديق رسوله ﷺ فيما جاء به، ومن بين هذه النعم خلق آدم وإظهار فضله على الملائكة، بعد كل ذلك اتجه إلى تذكير طائفة خاصة من الكافرين المعاصرين للنبي ﷺ وهم بنو إسرائيل، استمالة لقلوبهم نحو الإيمان بالله، وكسراً لعنادهم ولجاجتهم، فقال – تعالى -:﴿ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ﴾ [البقرة: 40][2].

المبحث الرابع: أوجه المناسبات المتعلقة بالسورة

أولاً: وجه التَّضَاد:

ويقصد به الكلام إذا كان فيه: ذِكْرُ الرَّحْمَةِ بعد ذكر العذاب، والرغبة بعد الرهبة، وقد جرت عادة القرآن إذا ذكر أحكاماً ذكر بعدها وَعْدًا وَوَعِيدًا لِيَكُونَ باعثاً على العمل بما سبق[3]، ومن حكمته التشويق والثبات على أفضل المتضادين، وإليك التوضيح بالأمثلة:

1. وجه التضاد مع العطف:

مثاله: قال الشيخ طنطاوي عند تفسير قوله -تعالى-: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ ﴾ [البقرة: 25]: وبعد أن ذكر القرآن الكفار ومآلهم، عطف على ذلك ذكر المؤمنين وما يفوزون به من نعيم في حياتهم الباقية، كما هي سنة القرآن في الجمع بين الترغيب والترهيب والوعد والوعيد فقال - تعالى -: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ ﴾ [البقرة: 25] [4].

2. وجه التضاد بدون عطف:

مثاله: قال الدكتور طنطاوي عند تفسير قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ

---

(1) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج:1، ص: 284 - 285.

(2) المصدر السابق، ج:1، ص: 105.

(3) ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج:3، ص:371.

(4) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج: 1، ص: 79 - 80.

﴿وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾[البقرة: 62]: [وبعد أن بيَّن القرآن الكريم ما حلَّ باليهود من عقوبات بسبب جحودهم لنعم الله، وكفرهم بآياته، أردف بذلك ما وعد الله به المؤمنين من جزيل الثواب، فقال – تعالى -: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 62] (1).

ثانياً: وجه التفصيل بعد الإجمال أو البيان بعد الإجمال:

مثاله: قال الشيخ طنطاوي عند تفسير قوله -تعالى-:﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ ۚ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: 49]: ثم ذكرهم – سبحانه - بنعمة جليله الشأن، هي نعمة إنجائهم من عدوهم فقال -تعالى-: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ ۚ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾[البقرة: 49].

الآية الكريمة معطوفة على قوله -تعالى-: ﴿اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ﴾ في الآية السابقة، من باب عطف المُفصَّل على المُجمَل: أي: اذكروا نعمتي، واذكروا إذ نجيناكم من آل فرعون.

هذا، وقد تكرر تذكير بني إسرائيل بنعمة إنجائهم من عدوهم في مواضع متعددة من القرآن الكريم؛ وذلك لجلال شأنها، ولحملهم على الطاعة والشكر (2).

ثالثاً: وجه السببية أو التعليل:

قال الشيخ طنطاوي في تفسير قوله -تعالى-: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: 9]: (وجاءت الآية الكريمة هكذا بدون عطف؛ لأنها جواب سؤال نشأ من الآية السابقة، إذ إن قول المنافقين ﴿آمَنَّا﴾ وما هم بمؤمنين، يثير في نفس السامعين استفهاما عما يدعو هؤلاء لمثل تلك الحال المضطربة والحياة القلقة المقامة على الكذب، فكان الجواب: إنهم يفعلون ذلك محاولين مخادعة المؤمنين، جهلاً منهم بصفات خالقهم) (3).

رابعاً: وجه التأكيد:

قال الشيخ طنطاوي في تفسير قوله -تعالى-:﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ من قوله -تعالى-:

---

(1) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج:1، ص: 156.

(2) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج:1، ص:121، وَ ج:1، ص: 124.

(3) المصدر السابق، ج:1، ص: 55.

﴿ فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ [البقرة: 182]: (وقوله:﴿ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ تذييل أتى به – سبحانه - للوعد بالثواب للمصلح على إصلاحه، فإن من يغفر الذنوب، ويرحم المذنبين، تكون مغفرته ورحمته أقرب إلى من يقصد بعمله الإصلاح، ولو اعتمد على ظنٍّ غالب، أو أخطأ وجه الصواب فيما أتى من أعمال) (1).

خامساً: وجه التقرير:

قال الشيخ طنطاوي عند تفسيره لقوله -تعالى-: ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ من قوله -تعالى-: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ ﴾ [البقرة: 29]: (وجملة ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ مقررة لما ذكر قبلها من خلق السموات والأرض، وما فيهما على هذه الصورة الحكيمة، فقد دلت على أن ترتيب أجزاء تلك المصنوعات، وموافقة جميعها للمنافع المقصودة منها، إنما حدث عن عالم بحقائق تلك الأجزاء وخواصها، ولإحاطته بكل شيء علما وضع كل جزء في موضعه اللائق به) (2).

سادساً: وجه الاستئناف البياني:

قال الشيخ طنطاوي عند تفسير قوله -تعالى-: ﴿ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ﴾ [البقرة: 32]: [وهذه الآية الكريمة واقعة موقع الجواب عن سؤال يخطر في ذهن السامع للجملة السابقة؛ إذ الشأن أن يقال عند سماعهم قوله - تعالى-: ﴿ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ ﴾ [البقرة: 31]، ماذا كان من الملائكة؟

هل أنبأوا بأسماء المسميات المعروضة عليهم؟ فقال – تعالى -: ﴿ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ﴾ الآية.

ولو قال الملائكة: لا علم لنا بأسماء هذه المسميات لكان جوابهم على قدر السؤال، ولكنهم قصدوا الاعتراف بالعجز عن معرفة أسماء تلك المسميات المعروضة على أبلغ وجه فنفوا عن أنفسهم أن يعلموا شيئاً غير ما يعلمهم الله، ودخل في ضمن هذا النفي العام الاعتراف بالقصور عن معرفة الأسماء المسئول عنها) (3).

رد الشيخ طنطاوي مناسبة الآية إلى القاعدة البلاغية «الاستئناف البياني»، بمعنى أن يكون الكلام فيه مبنياً على ما سبقه من كلام، وكأنه بمنزلة جواب على سؤال أثاره الكلام السابق.

---

(1) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج:1، ص:378.

(2) المصدر السابق، ج:1، ص:90.

(3) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج: 1، ص: 95.

المبحث الخامس: مناسبة فواصل الآيات لموضوعاتها

لكل فاصلة في القرآن الكريم سرها البلاغي، وتأثيرها في النفوس، لذا فإن إيقاع المناسبة في مقاطع الفواصل حيث تطرد متأكد جداً، ومؤثر في اعتدال نسق الكلام وحسن موقعه من النفس تأثيراً عظيماً [1].

وفي مناسبة فواصل الآيات لموضوعاتها عدة أنواع:

أولاً: المناسبة بين فاصلة الآية وموضوعها أو مقصودها:

ومثال ذلك ما قاله الشيخ محمد طنطاوي في تفسير قوله -تعالى-:﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[البقرة: 115]: (والمعنى: أن جميع الأرض ملك لله وحده، ففي أي مكان من المشرق والمغرب توليتم شطر القبلة التي أمركم الله بها ورضيها لكم، فهناك جهته- سبحانه- التي أمرتم بها، والتي تبرأ ذممكم باستقبالها.

وكأن الآية تومي، إلى أن سعي أولئك الظالمين في منع المساجد من ذكره - تعالى- وتخريبها، لا يمنع من أداء العبادة لله - تعالى- ؛ لأن له المشرق والمغرب وما بينهما، فأينما حل الإنسان وتحرى القبلة المأمور بالتوجه إليها فهناك جهة الله المطلوب منه استقبالها.

وذيلت الآية بقوله:﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾لإفادة سعة ملكه أو سعة تيسيره على عباده في أمر الدين. أي: إن الله يسع خلقه جميعاً برحمته وتيسيره وجوده، وهو عليم بأعمالهم لا يخفى عليه عمل عامل أينما كان وكيفما كان) [2].

ثانيا: المناسبة بين الفاصلة والجملة التي قبلها:

ومن الأمثلة على ذلك: قوله – تعالى -:﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[البقرة: 173] بيانٌ لحالات الضرورة التي يباح للإنسان فيها أن يأكل من تلك المحرمات.

وبهذا نرى لونا من ألوان سماحة الإسلام ويسره في تشريعاته، التي أقامها الله- تعالى- على رفع الحرج، ودفع الضرر، قال – تعالى -:﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: 78]، وقال - تعالى -:﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾[البقرة: 185].

وقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ تذييل قصد به الامتنان. أي: إن الله- تعالى- موصوف

---

(1) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج:1، ص:60 .

(2) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج:1، ص:255.

بهذين الوصفين الجليلين، ومن كان كذلك كان من شأنه أن يعفو عن الخطايا، ويغفر الذنوب، ويشرع لعباده ما فيه يسر لا ما فيه عسر)[1].

ثالثاً: المناسبة بتقديم لفظة على أخرى مراعاة للجملة التي قبلها:

ومثال ذلك:

قال الشيخ طنطاوي في تفسير قوله -تعالى-:﴿ قَالُوا۟ سُبۡحَـٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾[البقرة: 32]: [وهذه الآية الكريمة واقعة موقع الجواب عن سؤال يخطر في ذهن السامع للجملة السابقة، إذ الشأن أن يقال عند سماعهم قوله -تعالى-: ﴿أَنۢبِـُٔونِی بِأَسۡمَاۤءِ هَـٰۤؤُلَاۤءِ ﴾، ماذا كان من الملائكة؟

هل أنبأوا بأسماء المسميات المعروضة عليهم؟ فقال -تعالى-:﴿ قَالُوا۟ سُبۡحَـٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ ﴾ الآية.

ولو قال الملائكة: لا علم لنا بأسماء هذه المسميات لكان جوابهم على قدر السؤال، ولكنهم قصدوا الاعتراف بالعجز عن معرفة أسماء تلك المسميات المعروضة على أبلغ وجه فنفوا عن أنفسهم أن يعلموا شيئاً غير ما يعلمهم الله، ودخل في ضمن هذا النفي العام الاعتراف بالقصور عن معرفة الأسماء المسئول عنها.

وقدم الوصف بالعلم على الوصف بالحكمة؛ ليكون وصفه بالعلم متصلاً بنفيهم عن أنفسهم في قولهم:﴿لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآ ﴾[2].

رابعاً: مناسبة بين حكمين مذكورين في آية واحدة:

ومثال ذلك: ما ذكره الشيخ طنطاوي عند تفسيره لقوله -تعالى-: ﴿وَلَا تُبَـٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَـٰكِفُونَ فِی ٱلۡمَسَـٰجِدِ ﴾ [البقرة: 187] حيث قال: وقوله:﴿وَلَا تُبَـٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَـٰكِفُونَ فِی ٱلۡمَسَـٰجِدِ ﴾ استثناء من عموم إباحة المباشرة، وذلك لأنه لما أطلق في الجملة السابقة الإذن في مباشرة النساء ليلة الصيام بقوله:﴿فَٱلۡـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ ﴾ كان هذا الإطلاق مظنة لأن يؤخذ منه أن المعتكف كالصائم في أنه يجوز له أن يباشر زوجته ليلا لا نهارا، فبيّن – سبحانه - بهذه الجملة أن المعتكف يحرم عليه أن يباشر النساء في الليل والنهار [3].

(1) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج:1، ص:353.

(2) المصدر السابق، ج:1، ص: 96.

(3) طنطاوي، التفسير الوسيط، ج:1، ص: 398.

الخاتمة:

بعد تتبع واستقراء لسورة البقرة في « التفسير الوسيط للقرآن الكريم» للشيخ محمد سيد طنطاوي، تبين لنا جملة من النتائج والتوصيات، أجملها فيما يأتي:

أولاً: النتائج:

- أظهر البحث عناية الشيخ محمد سيد طنطاوي بعلم المناسبات، وقد ظهرت بجلاء في تفسيره.
- اعتمد الشيخ طنطاوي في بحثه عن أوجه المناسبات بين الآيات، وبين أجزاء الآية الواحدة خاصة في المعاني، على دلالة السياق وما يقتضيه النظم وأوجه البلاغة.
- يغلب على الشيخ طنطاوي - خلال ذكره للمناسبات - اعتماده على أسباب النزول إضافة إلى مراعاته لأقوال المفسرين الذين ينقل عنهم.
- استحضار المناسبات عند الشيخ طنطاوي كان له أثر كبير في ترجيحه لبعض الآراء التي تميّز بها منهجه في التفسير.
- جمع الشيخ طنطاوي بين أنواع المناسبات على مستوى السورة وجارتها، والمقطع وسابقه، والآية وأختها، والتي حرص فيها على عدم التكلّف في إبراز المناسبات؛ لكي تدركها العقول بسهولة ويسر.
- أظهر البحث تعدد وجوه علم التناسب في التفسير الوسيط للقرآن الكريم؛ وذلك من خلال تنوع الأمثلة التطبيقية على سورة البقرة.

ثانياً: التوصيات:

يوصي الباحث بالكشف عن جهود الشيخ محمد طنطاوي في علم المناسبات في جميع تفسيره؛ وذلك للفوائد المعنوية والبلاغية.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت:395هـ)، معجم مقاييس اللغة، بتحقيق وضبط: عبد السَّلام محمد هارون، (شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1389هـ - 1969م)، ط: 2.

ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري(ت:711هـ)، لسان العرب، ط1، (بيروت - دار صادر. دون تاريخ طبع)، ط:1.

بازمول، محمد بن عمر بن سالم (دكتور)، علم المناسبات في السور والآيات، (مكة المكرمة - المكتبة المكية، 1423هـ - 2002م)، ط:1.

بسيوني، عرفة (دكتور)، الفصل والوصل، (القاهرة- مكتبة الرسالة، دون تاريخ طبع).

البقاعي، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (ت:855هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، (بيروت- دار الكتب العلمية، 1415هـ- 1995م).

بمبا، آدم (دكتور)، أسماء القرآن الكريم وأسماء سوره وآياته، معجم موسوعي ميسر، (الإمارات - دبي، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1430 هـ - 2009م)، ط:1.

حاج يحيى، سارينة، منهج سيد طنطاوي في كتابه التفسير الوسيط للقرآن الكريم، رسالة ماجستير، مخطوط، بالجامعة الأردنية، 2004م، بإشراف الأستاذ الدكتور مصطفى المشني.

الخفاجي، أحمد بن محمد بن عمر شهاب الدين الحنفي (ت: 1069هـ)، حَاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوِي، الْمُسَمَّاة: عِنَايةُ القَاضِي وكِفَايةُ الرَّاضِي عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوي، (بيروت - دار صادر. دون تاريخ طبع).

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، الملقب بفخر الدين (ت: 606هـ)، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، (بيروت - دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، ط: 3.

الرازي، مختار الصحاح، الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت:721هـ)، مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، (مكتبة لبنان ناشرون- بيروت، سنة 1415هـ - 1995م).

راوي، محمد فريد (دكتور)، الإمام عبد الحميد الفراهي وجهوده في التفسير وعلوم القرآن، (سلانجور- ماليزيا، دار الشاكر)، ط:1.

الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، (طبعة مكتبة نزار مصطفى الباز- مكة المكرمة، 1417هـ- 1996م)، ط:1.

الزركشي، أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله (ت:794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت- دار المعرفة،1391هـ).

الزمخشري، محمود بن عمر الخوارزمي أبو القاسم (ت:538هـ)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت - دار إحياء التراث العربي، د. ت).

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (ت:911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ - 1974م).

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت:1250هـ)، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: (بيروت - دار المعرفة، د.ت).

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت:1250هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، (دمشق، بيروت، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب)، ط:1.

الطبري، محمد بن جرير بن يزيد (ت:310هـ) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق وتعليق: محمود محمد شاكر، مراجعة وتخريج أحاديثه: أحمد محمد شاكر، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 2000م)، ط:1.

طنطاوي، محمد سيد (دكتور)، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، (القاهرة – مصر، دار نهضة، 1997م)، ط1.

الفراهي، عبد الحميد، دلائل النظام، الدائرة الحميدية، (حيدر أباد - الهند، 2008م)، ط:1.

الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت:817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، (بيروت – لبنان، مؤسسة الرسالة، 1426هـ - 2005م)، ط: 8.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن فرح (ت:671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة - دار الكتب المصرية، 1964م)، ط:2.

محمد الخضر حسين، أسرار التنزيل تفسير آيات قرآنية كريمة، ضمن موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين، اعتنى بها ابن أخيه المحامي علي الرضا الحسيني، (دار النوادر، 1431هـ)، ط:1.

مسلم، مصطفى (دكتور)، مباحث في التفسير الموضوعي، (دار القلم،1426هـ - 2004م)، ط:4.

موقع الموسوعة الحرة على الشبكة العنكبوتية:(https://ar.wikipedia.org/wiki).

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد (ت: 468هـ)، أسباب نزول القرآن، تحقيق ودراسة: كمال بسيوني زغلول، (بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، 1411هـ - 1992م)، ط:1.

Occasions in Tantawi's Intermediate Exegesis of the Holy Quran: Practical Examples from Surat Al-Baqarah

Hasan Salem Habshan

College of Shari'a and Islamic Studies - University of Sharjah

Sharjah - U.A.E.

Abstract:

This study discusses both overt and covert occasions in specific verses and those preceding and following them within the same chapter as presented in Sheikh Mohammed Sayyid Tantawi's Intermediate Exegesis of the Holy Quran. The theoretical component of the study includes an introduction to the study of "occasions" and highlights its significance in Qur'anic exegesis. It also examines the various views held by Muslim scholars towards this subject. Meanwhile, the applied component of the study provides illustrative examples of occasions in Surat Al-Baqarah and the thematic divisions of verses in this chapter as presented in Tantawi's Intermediate Exegesis. It further highlights the endeavors of Sheikh Tantawi in establishing a distinctive approach to the subject of "occasions" based on a non-pretentious and simple presentation of such occasions that can be easily comprehended by Muslims.

Keywords: Occasions, Intermediate Exegesis, Illustrative Examples, Surat Al-Baqarah.

إدارة واستثمار جمعية دار البر للممتلكات الوقفية في إمارة عجمان بالإمارات العربية المتحدة: «العمارة بمنطقة «السوان» نموذجا»: دراسة تأصيلية

عبد السلام سعيد كريم

حسن محمد الرفاعي

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة الشارقة

الشارقة ـ الإمارات العربية المتحدة

تاريخ الاستلام: 03-04-2018 **تاريخ القبول: 31-01-2019**

ملخص البحث:

الدراسة ترمي إلى توضيح دلالة «المنحة» في العرف الإماراتي، حين يتم توجيهها إلى جهة خيرية معتمدة؛ انتهاجا فيه بمنهجية علمية معاصرة، تمثل: بيان مفهوم المنحة في الفقه، والعرف الإماراتي، والتأصيل الشرعي لها، ولعديد من المسائل، منها: الشخصية الاعتبارية لـ»جمعية دار البر» لنظارة الوقف، والشرط الجزائي على المستثمر، وقضية الغرامة المالية على الشيكات المرتجعة؛ وما تمخضتْ من النتائج والتوصيات، أهمها: الأرض الممنوحة من الحاكم إلى جهة بر دائم، يُراد بها صورةٌ معاصرة من الوقف في عرف الإمارات؛ تخريجا على الهبة. والشروط الواردة في وثيقة «المنحة»، وحرصُ الواقف، (سمو حاكم عجمان) وشدةُ تيقظه على رعاية الفقراء؛ تدل على ديمومة الوقف. كما تمت التوصية لسنّ قانون الوقف الاتحادي، على غرار قانون الأحوال الشخصية، ليصان به الوقفُ، وليدفعه نحو التنمية المستدامة، وإدراج كلمة «المنحة» ضمن ألفاظ صريحة للوقف.

الكلمات الدالة: إدارة واستثمار الممتلكات الوقفية، العمارة الموقوفة، جمعية دار البر، وثيقة منحة الأرض، عقد الاستثمار، وقف الإرصاد، الشخصية الاعتبارية، الشرط الجزائي، الشيكات المرتجعة.

المقدمة:

الوقف شعار إنسانيٌ بامتياز، يستجدُّ نشاطُه وديمومتُه من فقه العصر، غير متقيد بألفاظ متعارفة، بل يتقدم، ويبحث عن تطورات بما يتوافق روحَ العصْر، وثقافتَه. ومن هنا، الدراسة تهدف لتسليط الضوء على مسائل، أهمها:

الأولى: تحديد مفهوم «المنحةِ»، من هبة وعطية، أو «وقف الإرصاد». غير أن تخريجها على الأول أقربُ إلى القربة والصدقة، منها تخريجها على الثاني؛ كونه قد شكَّك بعضُ الفقهاء في صحة هذا النوع من الوقف، مما صار الأولُ قاطعا على صحة معنى الوقف بدلالة اللفظ، وقرائنَ العرفِ، ما ينجمُ به للوقف تطورٌ مهمٌّ في المحتوى المعجمي المعاصر، يُعبِّر به عن صميم إرادة الواقف، واستدامة الوقف.

الثانية: إن دراسة دلالات البنود، والشروط المنصوصة في وثائق «المنحة»، و«عقد الاستثمار»، تُبرهِنُ بجلاء، أن مانحِ الأرض، أراد من المنحة، الوقفَ. وتعيينَ «جمعية دار البر»(1) كناظرٍ عليه، يشكِّلُ تطوُّراً في الوقف، وفقهه. وقد قيَّضَ اللهُ -تعالى- «الجمعية»، لتوظيف الوقف بما يواكب العصر. وعليه: يجب على فقهاء الوقف إجراء دراسات ميدانية معمقة عليه، من شأنها أن تخلق كفاءةً مستبصرةً، يمكن الاعتماد عليها؛ للتطلع نحو آفاق من التطور في مستقبل الوقف.

أهمية البحث: الاطلاع على واقع الوقف ميدانياً، يَكْشِفُ حقائقَ، قد تَغيبُ عند دراساته نظريا؛ ويساعد أيضا لسدِّ فجوات قد تقع بين الواقع والنظرية؛ لما فيه من إثراءٍ علميٍ، وإغراءٍ ماديٍ.

«أما الإثراءُ» حيث يقف الباحثُ الميداني على مستجدة، قد يحتاج في معالجتها استخدامَ وسائل علمية، تنسجم وتطور فقه الوقف، ولا يسع ذلك إلا لفقيه الوقف. وأما«الإغراء» فإن النُظَّار، قد تدبُّ فيهم عللٌ، كالطمع، والإهمال، فيستدركها الباحثُ عليهم، ويكشف اللثام عن نواياهم المبطنة(2)؛ وبه يظهر دورُ الباحث في إنقاذ الوقف من أيدي العبث، وتطاولها

---

(1) الموقع الرسمي للجمعية: www.daralber.ae من أوائل الجمعيات الخيرية بدولة الإمارات العربية المتحدة، حيث أنشئت بإمارة دبي عام 1399هـ/ 1979م بموجب القرار رقم (23/78) الصادر من وزارة الشؤون الاجتماعية كجمعية خيرية ثقافية اجتماعية، وبناءً على توجيهات وقرارات صاحب السمو الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم نائب رئيس الدولة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي - حفظه الله، وأهم أنشطتها: إدارة الوقف، وإقامة المشاريع الخيرية في داخل الدولة وخارجها، وهي تمثل الوجه الإنساني للدولة، وقد حصلت على شهادات تميز من قبل الحكومات العربية والأجنبية.

(2) ذكر الدكتور/ محمد مطيع الحافظ، في بحثه بعنوان« البيمارستان النوري بحلب، و وقفيته» أن متولي البيمارستان النوري بحلب، لما فتشه الوالي، حصل لديه مالا، أكثر من مئة دينار سلطاني، مع ما في البيمارستان النوري من

عليه، كما يظهر به مدى ضرورة الدراسات الميدانية، وجديتها؛ فالباحث الميداني يستمد قوته، ودوره عن الحسبة، والمراجعة، والمراقبة عليه.

مشكلة البحث: من المعتمد علميا، أن البيئة تتغير، والأفكار والمعاني تتجدد، والمصطلحات تتوالد، وفي كل ذلك المجتمعات هي المستهدفة من نشوء مفاهيم، وبروز دلالات، تستعصي على الباحثين فهمها، وإيجاد حلول دقيقةٍ لها، فضلا عن ندرة المراجع والمصادر عليها. ومن تلك المصطلحات؛ كلمة «المنحة» التي لم تكن معروفة قط في معنى الوقف، غير أن المجتمع الإماراتي، يستخدمها في معاني البر، والإحسان، وهل هذا حجة لمعني الوقف منه؟ إذا كان الأمر كذلك: فما طبيعة إدارة واستثمار «الجمعية»للممتلكات الوقفية، بإمارة عجمان؟ ويتفرع عنه الأسئلة الآنية:

1. ما مدى دلالة «المنحة» على مفهوم الوقف في المجتمع الإماراتي؟
2. ما صفة « جمعية دار البر» لإدارة الوقف في الأرض الممنوحة بمنطقة «السوان»؟
3. ما الحكم الشرعي للبنود، والشروط المنصوصة في وثيقة منحة الأرض، والعقود الاستثمارية، التي تطبقها «الجمعية» في العمارة الموقوفة بمنطقة «السوان»؟

أسباب اختيار الموضوع: يمكن حصرُها في سببين:

أ. بما أن «المنحة» كلمة لها دلالات، متفاوتة الأثر عند اختلاف البيئة، وإرادة المانح، فإنه من المؤكد، أنها لم تعدْ مجرد مصطلح، بل باتت نازلةً، بحاجة إلى الدراسة لبيان مدلولاتها، وفق معايير عصرية، كما كان الفقهاء يدرسون النوازل فيهم، وفق معاييرهم المتوفرة في مجتمعاتهم.

ب. لما صارت «الجمعية» نظاراً لإدارة، الأموال الوقفية، وتركتْ بصمة في ابتكار مشاريع وقفية باتباع أرقى معايير الممارسة، ما يعمُّ به الخيرُ، فإنه يستوجب، أن تجعل أنشطتَها موضوعَ دراسةٍ أكاديمية، لتظل خيرَ نموذج يحتذى بها في داخل الدولة وخارجها.

أهداف البحث: البحث يرمي إلى تحقيق أهداف آتية:

1. بيان الحكم الدلالي لكلمة «المنحة» على الوقف، استناداً إلى العرف الإماراتي.

المواضع الخربة، ثم أمر الوالي بعمارتها من ذلك المال. انظر للتفصيل: « أوقاف» مجلة نصف سنوية محكمة تعني بشؤون الوقف والعمل الخيري، الصادرة من الأمانة العامة للأوقاف، بدولة الكويت، العدد(6) السنة الثالثة، 2004م، الصفحة، 167

2. وبيان حكم «وقف النقود» الآيل إلى عين موقوفة (العمارة الوقفية، محل البحث).

3. والوقوف على شكل «إدارة الوقف من قبل الجمعية» في التطبيق المعاصر.

وسائل الدراسة:

1. الوصول شخصيا إلى المواقع، ورصد المعلومات، سواء ذلك بمقابلة مسؤول في «الجمعية» عن طريق طرح أسئلةٍ عليه، أو تسجيل بيانات العمارة الموقوفة عن كثب.

2. الحصول على وثائق رسمية: ما يتعلق بمنحة الأرض، وما يتعلق بالعقد بين «الجمعية»، والشركة العقارية المستثمرة في العمارة الموقوفة.

3. **الرجوع** ــــ بحسب الاستطاعة ــــ إلى كتب، وبحوث تخصصية.

الدراسات السابقة، والعنصر الجديد في الدراسة: هناك من سبق الباحثَ بالدراسة عن العمارات الموقوفة مختلفة الأحجام، والمضامين، والأهداف، قديما وحديثا، يُذكَر بعضٌ منها على سبيل المثال لا الحصر:

أولا: دراسة الحافظ:[1] (نشرت عام 2004م) بعنوان «البيمارستان النوري بحلب، و وقفيته» تهدف، إلى إبراز قيمة المنشأ الوقفي، المتمثل بالبيمارستان النوري بحلب، التاريخية، وما لعب دورا في تقديم الخدمات الإنسانية عبر العصور، عرَض ذلك من خلال «الوقفية» التي تعتبر إحدى أهم روافد الثقافة والمعرفة؛ يقول الباحث: «تعدّ الوثائق الوقفية من أهم الموارد العلمية، والتاريخية؛ لمعرفة الحياة الحضارية الإسلامية، فنجد فيها بيانا لقيمة المنشأة مادة، وكيفية، ثم حاول: استنتاج فوائد من دراسة الوقفية؛ كصياغتها، واعتمادها لدى القضاء، ومهمات ناظر الوقف، وشملتْ أيضا تاريخَها، وما لحقها من إضافات. كما توصلت الدراسةُ إلى أن هذا المجمع قد مرّتْ عليه مراحل لتكميله؛ وأن نسبة الوقف إلى واقفه صحيحة، حيث نَقَل: «وإن الجهات المذكورة أعلاه بتمامها، وكمالها، وقف صحيح شرعي». كما اشتملتْ توصيةً بترميمه، والعناية به، ليؤدي دوره الحضاري في المستقبل. ما تبين من ذلك أن المجمع الوقفي كان خدميا، وليس تجاريا، أنشئ للانتفاع به مباشرة، كعلاج المرضى، وتوفير الدواء لهم.

ثانيا: دراسة محمد الأرناؤوط،[2] (نشرت عام 2007م) بعنوان« وقفية مدرسة الغازي

(1) الحافظ، عنوان الدراسة: البيمارستان النوري بحلب، ووقفيته مجلة «أوقاف» الكويتية، العدد:6، السنة الثالثة 2004م صـ 161

(2) محمد موفق الأرناؤوط، «وقفية مدرسة الغازي خسروبك في سراييفو» مجلة «أوقاف» الكويتية، العدد:13،

خسروبك في سراييفو» تهدف إلى بيان موقع المدرسة، ومكانتها في المجتمع، وإبراز ما لعبتْ دورا في نشر الإسلام في منطقة البلقان، وما جاورتها من المناطق الأوربية؛ حيث ذكر الباحث: «إلا أنها تحولّت إلى مرادف لسراييفو على مر القرون؛ حتى أنه لا تذكر سراييفوا وحتى البوسنة، إلا وتذكر معها مدرسةُ الغازي خسروبك، كما تهدف إبرازَ أهمية الوثيقة الوقفية، حيث قال:« أنها كتبت باللغة العربية، وهي تتمتع بقيمة خاصة بالنسبة للتاريخ العمراني، والثقافي لسراييفو». وتوصلت الدراسة إلى: أن أوقاف «مدرسة الغازي خسروبك» بدت مجمعا، علميا، متكامل البنيان، وأن نسبة الوقف إلى الواقف صحية، وأن دورها في التمسك بالهوية الإسلامية كبير، قال الباحث: «قد استمرت المدرسة في دورها التعليمي، والثقافي وخاصة من مكتبتها، التي غدت مقصودة؛ لما فيها من مؤلفات باللغات العربية، والتركية، والفارسية»، واستطرق أيضا، أن عنصرا جديدا دخل مبكرا في سراييفو، المتمثل «بوقف النقود» حيث قال: «وقف النقود الذي أخذ ينتشر بسرعة في البلقان آنذاك». ما يفهم منه: أن المجمع الوقفي كان خدميا بامتياز.

ثالثا: دراسة منصوري،[1] (نشرت عام:2009م) بعنوان «نموذج العمارة الإسلامية، بين نظريات العمارة، ونظرية جودة الخدمات» تهدف إلى بيان ما يأتي: تحديد خصائص، وملامح النموذج المعماري الوقفي من خلال طرح نظرية العمارة، ونظرية الجودة، ليجعل بينهما ربطا وثيقا، حتى يرتقي به مفهومُ الوقف، وخدماته، إلى مستوى متميز في المجتمع المعاصر، فقال:« شارك الوقف في إقامة العديد من المرافق الخدمية، فأصبح الوقفُ النواة العمرانية المتكاملة في المدن الناشئة. فذكر عدة من العمارات الوقفية المعروفة،(دار الشفاء، والبيمارستان المنصوري، والبيمارستان النوري، وعمارة المدرسة المستنصرية)، كما توصلت الدراسة إلى نتائج، أهمها: شُكلتْ شروطُ العمارة ـــــ المنفعة، الجمال، الكفاءة الوظيفية، ـــــ أهم ملامح، وخصائص النموذج المعماري الوقفي، كما خضعت العمارة الوقفية في تطورها عبر الزمن لظاهرة النمو التراكمي، أو المظهر والمحتوى. ما يسعفنا بذلك على أن البحث كان عبارة عن رؤية صادقة في بناء نظرية عمرانية معاصرة، يفيد لبناء مدينة وقفية في المستقبل.

أما العنصر الجديد في الدراسة التي أعدَّها الباحث، فيتمثل إلى بيان حقيقة «المنحة»، والتكييف الفقهي لها، ولأحكام واردة في وثائق العمارة الوقفية، بمنطقة «السوان»، في إمارة عجمان، بالإمارات، التي تديرها «الجمعية»، والتي تم إنشاؤها بغرض التجارة بالإيجار السكني بها؛ لينفق ريعها على أوجه الخير، وهذا النمط من الدراسة، لم نجد من

السنة السابعة، نوفمبر 2007م، صـ 109

(1) كمال محمد منصوري، نموذج العمارة الإسلامية بين نظريات العمارة، ونظرية جودة الخدمات، مجلة «أوقاف» الكويتية، السنة التاسعة،2009م صـ 15.

تطرق إليه، حسب اطلاع الباحث.

مناهج البحث كالآتي: أولاً: الاستقرائي: استقصاء معلومات عن العمارة، وتتبعِ الوثائق، والاطلاع على المستندات، وعلى الكتب، والمقالات، من شأنها تثري البحثَ شكلا ومضمونا. ثانيا: التحليلي: يقوم الباحث على تحليل ما تم رصدها من اشتراطات، ومواصفات تخص موضوعَ الوقف من حيث إنشائه، وإدارته؛ في ضوء الفقه، والعرف الإماراتي. ثالثا: الاستنباطي: حيث يتوجه الباحث ــــ بعد رصد المسائل وتحليلها، ــــ إلى التكييف الفقهي للمسائل المطروحة، وربطها بالواقع؛ مستخدما، آليات، ووسائل، وقواعد استنباط واستخراج؛ بغية الوصول إلى نتائج تخدم هذا الوقف، وتفيد الموقوفَ عليهم، مع الالتزام بالمواصفات الفنية في الإخراج والعزو، سواء ذلك في متن البحث أم في حواشيه.

خطة البحث: ولمحاولة الإحاطة بمختلف جوانب الموضوع، اقتضتْ المنهجية أن يشمل البحثُ مقدمةً، ومبحثين، وخاتمةً، على النحو الآتي:

المبحث الأول: أحكام تتعلق بوثيقة «منحة الأرض».

المطلب الأول: التخريج الفقهي لوثيقة «منحة الأرض».

المطلب الثاني: تعيين الناظر، وشروط الواقف الواردة في وثيقة «منحة الأرض.»

المبحث الثاني: أحكام تتعلق بالعمارة الموقوفة، ووثيقة العقد باستثمارها.

المطلب الأول: مواصفات العمارة المنشود بناؤها، وطريقة تمويلها، وعقد استثمارها.

المطلب الثاني: عقد استثمار العمارة الموقوفة.

المطلب الثالث: تكييف فقهي للبنود الواردة في عقد الإجارة بين الجمعية، والشركة العقارية الاستثمارية.

الخاتمة: اشتملت أهمَ ما تمخضت عنه الدراسةُ من نتائج، وتوصيات.

المبحث الأول: أحكام تتعلق بوثيقة [1] «منحة الأرض»

لَإنْ كانت معظم أحكام الوقف اجتهاديةً، مستخرجةً من عرف الواقف وقصده؛ فإنه

(1) المراد من الوثيقة: هي الأوراق والمستندات (مثل مستند منحة الأرض، وخارطتها، وشهادة إنجاز نهائية) الصادرة من جهة معتمدة، حكومية كانت أو ما تمثلها من جهات، كدائرة البلدية بعجمان، وجمعية دار البر، والشركة المرخصة على مزاولة الاستثمار في الدولة.

من الواضح، أنّ كلمة «المنحة» مستجدةٌ تنهض بمعاني البر الدائم في مفهومها الدلالي في العرف الإماراتي عندما يتم توجيهُها إلى جهة خيرية معتمدة؛ ما يستدعي الاطلاع عليها تفصيلا، وهو كالآتي:

المطلب الأول: التخريج الفقهي[1] لكلمة «المنحة ». حيث إنَّ الوثيقةَ قد قيّدتْ نوعَ الملكية في الأرض: بكلمة «المنحة»، فإنها من الممكن تخريجها على الوقف، عن طريق الهبة، أو «وقف الإرصاد[2]»؛ لكون القصد فيهما عطاءً خيريًّا، يتنازل المرء عن حق الملكية عليهما طواعية. وبيانها على الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: «المنحة» إلى جهة برٍّ معتمدة، يمكن تخريجها[3] وفق الآتي:

المسألة الأولى: «المنحةُ» تدل على الوقف عن طريق «الهبة»، كالآتي: أولا: المنحةُ لغة: الهبةُ، والعطيةُ؛ مَنَحَه الناقةَ أي جعلَ له، وَبَرَها، وولدَها، ولبنَها، لا قرضا، ولا عارية، [4]وفي الحديث «أفضل الصدقة المنيحةُ»[5]. ثانيا: المنحة شرعا. بذل المنفعة بغير بدلٍ[6]وهو يوافق المعنى اللغوي، إلا في دلالتها على الهبة كناية أم صراحة؟ وهل تثبت تمليكَ العين أم تمليك المنفعة؟ وفيما يأتي ضوابطها:

ثالثا: ضوابط الألفاظ الكنائية الدالة على الوقف: (أ) كل لفظ يدل على معنى «حبس العين، والتصدق بالمنفعة»[7]، مردُّها إلى عرف الواقف. (ب) الكنايةُ تحتمل الاشتراكَ في الوقف وغيره. وضابط التخلص منه: هو اقترانها بصفة، أو قرينة دالة على الوقف، أو أن

(1) التخريج: «هو تفريع الأحكام الشرعية العملية على نصوص المذهب، وقواعده» انظر: الشلي، نوار بن الشلي، نظرية التخريج في الفقه الإسلامي، (بيروت، دار البشائر الإسلامية، 2010م) ط:1، صـ 62. والباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب «التخريج عند الفقهاء والأصوليين، (الرياض، مكتبة الرشد،2015م) ط:6، صـ 13.

(2) هو ما يوقفه الحكام من أملاك الدولة، انظر: ابن عابدين، محمد أمين رد المحتار على الدر المختار، (بيروت، دار الكتب العلمية،2003م) ط:2، ج:6، صـ596. ويأتي تفصيله في متن التخريج الثاني.

(3) التخريجان من عمل الباحث.

(4) محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (بيروت، دار صادر)، ط1. جـ 2، صـ 607، بدون تاريخ، (منح).

(5) البخاري، أبوعبدالله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، بن المغيرة، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، المعروف بصحيح البخاري، باب فضل المنيحة (دار طوق النجاة،1422هـ) ج:3، ص: 165، رقم الحديث: 2629.

(6) السرخسي، أبوبكر محمد بن أحمد أبو سهل، المبسوط، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ط1، ج:12، ص:97.

(7) الكبيسي، محمد عبيد، أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، (بغداد، مطبعة الإرشاد، وزارة الأوقاف،1977م) صـ 148، الكتاب أول دراسة منهجية في العصر الحديث استقصى فيه المؤلف موضوع الوقف، فصار مرجعا موثوقا به.

ينـوي بـه الواقـف، فيكـون علـى مـا نـوى[1].

رابعا: أراء الفقهـاء فـي دلالـة «المنحـة» علـى الوقـف عـن طريـق الهبـة، صراحـةً أم كنايـةً. عنـد رصـد آراء الفقهـاء فـي هـذه المسـألة يظهـر، أنهـم اختلفـوا فيـه، علـى اتجاهيـن، كالآتـي:

الاتجـاه الأول: «المنحـة» كنايـةٌ عـن هبـةٍ فـي تمليـك منفعـةٍ، تقررهـا النيـةُ، أو القرينـةُ، ذهـب إليـه الحنفيـة، والمالكيـة.[2] قـال الشـيباني: «فـإن قـال: قـد منحتُـك هـذه الأرض؟ قـال: هـذه عطيـة»[3]. وقـال الكاسـاني: «وإن عَنـى بالمنحـة، الهبـةَ ...فهـو علـى مـا عَنَـى، لأنـه نـوى مـا يحتملـه لفظُـه. فـإذا قـال: «هـذه الأرض منحـةٌ لـك» فالمـراد منهـا هبـةُ المنفعـة»[4]؛ ومـن ثـم تكـون المنحـةُ أحدَ نوعـي الوقـف؛ العيـنَ أو المنفعـةَ.

ثـم يأتـي وهبـة الزحيلـي؛ ليحـدد أحـد المعنييـن «للمنحـة»، ويخلصـها مـن الاشـتراك، اسـتنادا إلـى العـرف، حيـث قـال بعـد ذكـر أقـوال الفقهـاء فـي معناهـا: هـذا فـي اسـتعمال الماضييـن، ــــ يعنـي المنحـة «عاريـةٌ»، أو «هبـةُ المنفعـة» ــــ وفـي عصرنـا، يـراد بالمنحـة «الهبـةُ تمامـا»[5]. أي تمليـك العيـن والمنفعـة معـا؛ ممـا يسـهل علـى المتأمـل، فهـمَ مغـزى المنحـة، وفـق معطيـات العصـر، وفقـه الواقـع. الاتجـاه الثانـي: «المنحـة» صريحـة فـي الهبـة، وتمليـكُ العيـنِ، ودون الحاجـة إلـى النيـة، ذهـب إليـه الشـافعية [6]والحنابلـة؛[7] لأنهـا تمليـك مطلـق، فـلا فـرق بينهـا وبيـن الهبـةِ، والصدقـةِ فـي عـدم الرجـوع عنهـا[8]. وعليـه إذا قـال: منحتُـك هـذه الناقـةَ، أو الشـاةَ، تكـون هبـة، وتمليـكَ عيـنٍ بهـا.

رابعـا: المقارنـة بيـن الاتجاهيـن: (1) أوجـه الاتفـاق: كِلا الاتجاهيـن ذهـب إلـى أن المـراد مـن «المنحـة»، الهبـةُ. (2) أوجـه الاختـلاف: الاتجـاه الأول: ذهـب إلـى أن المـراد بالمنحـة الهبـةُ، كنايـة عـن تمليـك منفعـة، وليـس تمليـك عيـنٍ؛ لأن الأرض (فـي بحثنـا) ممـا يمكـن الانتفـاع بهـا

---

(1) نفس المرجع :151

(2) الدسوقي، محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ت: (بيروت، دار الفكر)، ج: 4، ص:84.

(3) الشيباني، الأصل، ط1، ج:3، ص:404

(4) الكاساني، علاء الدين أبوبكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ت: محمد محمد تامر (القاهرة: دار الحديث،2005م)، ج8 صـ 102 – 103

(5) الزحيلي، هامش، الفقه الإسلامي وأدلته، (دمشق: دار الفكر المعاصر،2010م)، ط32، ج:4، ص:682.

(6) الشربيني، محمد أحمد الخطيب، مغني المحتاج، (بيروت: دار الفكر)، ج:2، صـ: 397.

(7) ابن قدامة، موفق الدين، أبو محمد عبد الله بن أحمد، المغني، ت: د عبد الله عبد المحسن التركي، ود، عبد الفتاح الحلو. (الرياض: الحكومة السعودية،2010م)، ط:5، ج:8، صـ :187.

(8) ابن قدامة، المغني، ج:8، صـ :264.

من غير استهلاك ذاتها، فكان هذا تمليك المنفعة من غير عوضٍ، أما إذا كان يراد منها تمليكُ عينٍ؛ فيحتاج إلى نيةٍ تحددها.(1)

الاتجاه الثاني: ذهب إلى أن «المنحة هبةٌ»، صريحةٌ في تمليك العين والمنفعة معا، دون الحاجة إلى نية. بناءً عليه: إذا أراد الواقف أو من ينوب عنه (دائرة البلدية بعجمان، في بحثنا) من منحة قطعة الأرض، الهبةَ، بمعنى الوقف، فهي تكون وقفا في تمليك عين الأرض عند فقهاء الاتجاهين. أما إذا أراد منها الهبةَ بالمعنى العام، فهي تكون وقفُ المنفعة (2)عند فقهاء الاتجاه الأول، ووقف العين والمنفعة معا عند فقهاء الاتجاه الثاني.

سادسا: الأثر الفقهي لتخريج المنحة على الهبة: يظهر أثرُه في توسّع الوقف دائرةَ مفهومه في الزمن المعاصر؛ ليضيف إليه معنىً جديدًا، مصدرُه العرفُ الإماراتي؛ وبذلك قد انضمتْ إلى قاموس الوقف، كلمةُ «المنحة»، محملةً في طياتها معاني الوقف، والبر، سيما عندما تأتي بقرينة تتقوى معناه. «فالمنحة» جاءت من الحاكم إلى جهة خيرية معتمدة، ومشروطة بأن: «لا يحق التنازل أو البيع»(3). وهذا يؤكد ما جاء في حاشية الدسوقي:(فإن كان) أي الوقف على المعيَّن، أو على الجهة التي لا تنقطع، (نحو لا يباع ولا يوهب) ...فهو قرينة على الوقف(4).

المسألة الثانية: تخريج «المنحة» على الوقف عن طريق «وقف الإرصاد». أولا: معنى الإرصاد لغة:

من رصد، أرصد، وأرصد له خيرا، أو شرا: كافأه، وأرصدَ مبالغ ماليةً للأعمال الخيرية: أي خصَّصَها، وعيَّنها، ووقفها وأوقفها، ويتعدى بالهمزة: بمعنى الإعداد(5). ثانيا: معنى الإرصاد شرعا: تتعدد تعريفُ الإرصاد لدى الفقهاء(6)، لكن مجمله يصبُّ في معنى

---

(1) الكاساني، بدائع الصنائع، ج:8، صـ:102 103-.

(2) وقف المنفعة يجوز شرعا وقانونا: ينظر للاستئناس: المادة رقم (1) من قانون الوقف بالشارقة الصادر 2011م: ما نصه: الوقف الخيري: «ما خصصت منفعته لعموم البر أو لجهة خيرية.»

(3) «مخطط موقع» لأرض صادر من بلدية عجمان: بتاريخ 28/4/2002م.

(4) الدسوقي، محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 4/ 84 . و نور بنت حسن قاروت، وظائف ناظر الوقف في الفقه الإسلامي، مجلة «أوقاف»(الكويت، الأمانة العامة لأوقاف،2003م) العدد5، السنة الثالثة: صـ 139

(5) ابن منظور، لسان العرب،3/177 باب (رصد) وقاموس مصطلحات الوقف، (الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت، 2015م)، ط1، ج:1، حرف الألف، صـ :116.

(6) تعريفات وقف الإرصاد عند الفقهاء المعاصرين.

عرفه الكبيسي:« أن يقف أحد الولاة أو السلاطين أرضا من أراضي بيت مال المسلمين على مصلحة عامة

«ما يوقفه الحكامُ من أملاك الدولة»[1]. هو تعريف عام، حيث لم يتعرض لتخصيص مال موقوف من عقار، أو غيره، ولم يتعرض كذلك في تخصيص جهة موقوف عليها، كالمدارس، والمساجد، والعلماء، وغيرهم، مما جعله، ينبئ عن تطور أنواع الوقف؛ ليشمل أقساما قد تحدُثُ في المستقبل، وفق طبيعة التطور. ثالثا: التكييف الفقهي للمنحة بمعنى «وقف الإرصاد»: فقد وقع الخلاف بين الفقهاء في بيان حكم «وقف الإرصاد»، على رأيين:

الرأي الأول: «الإرصاد» وقف صحيح: وبه قال الحنفية[2]، وبعض الشافعية[3]، وبعض الحنابلة [4] و بعض المعاصرين، كالدكتور عكرمة سعيد صبري[5]. تعليلا في ذلك: بأن سلطانا أخر لا يملك إبطاله، فأخذ صفة التأبيد، وأن الموقوف عليهم، هم في الحقيقة من جملة المستحقين من بيت المال، فلا يصح إبطاله؛ مستندا في ذلك على وقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه أراضي الشام والعراق على المسلمين؛ وعليه: يجوز للإمام إرصاد الأرض، واعتدادها،[6] لجهة بر دائم. الرأي الثاني: «الإرصاد» ليس بوقف: وبه قال غير واحد من العلماء، كابن عابدين[7]، وأبو زهرة [8]، والكبيسي[9]، والمشيقح معللين: أن السلطان لا يملك من بيت المال شيئا، وأن يده كيد الولي في أموال القاصر[10].

ثالثا: المقاربة بين المنحة، ووقف الإرصاد. بما أن «المنحة» لا تأتي إلا عن كامل

كالمساجد والمدارس أو على من لهم استحقاق في بيت المال، لقيامهم بخدمة عامة كالعلماء والفقراء وطلبة العلم» ينظر: أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، صـ:363.

وعرفه عكرمة صبري: هو حبس شيء من بيت مال المسلمين بأمر من السلطان (الحاكم) ليصرف ريعه على مصلحة من المصالح العامة. الوقف الإسلامي بين النظرية والتطبيق، (عمَّان، دار النفائس،2008م)، ط1، صـ124. المشيقح: الجامع لأحكام الوقف والهبات والوصايا، (الرياض، 2013م)، ط1، ج:1، صـ: 208.

(1) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (بيروت: دار الكتب العلمية،2003م)، ط:2، ج:6، صـ 596

(2) نفس المرجع، صـ 596

(3) الشربيني، محمد بن محمد الخطيب، مغني المحتاج. (بيروت، دار الفكر) ج:2، صـ:278. صـ :377.

(4) الرحيباني، السيوطي، مصطفى بن سعد السيوطي شهرة، الحنبلي. مطالب أولي النهى شرح غاية المنتهى، (دمشق: المكتب الإسلامي،1994م)، ط1، صـ 278، صـ 313

(5) عكرمة صبري، الوقف الإسلامي بين النظرية والتطبيق، 128.

(6) نفس المرجع.

(7) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، جـ:6، صـ:594.

(8) أبو زهرة، محاضرات في الوقف، (القاهرة: دار الفكر العربي)، صـ 108، فقرة 110.

(9) الكبيسي، أحكام الوقف. صـ 363

(10) المشيقح، الجامع لأحكام الوقف والهبات والوصايا (الرياض،2013م)، ط1، ج:1، صـ:208.

الملكية على الشيء، ثم بينها وبين الإرصاد، ليس بونا شاسعا، إذ هما يلتقيان في صعيد الهبة، كما أن الإرصاد نوع جديد من الأوقاف، وفق رأي منذر قحف[1]؛ فإن «المنحة» تأخذ شكلا معاصرا من الوقف، بل هو أكثر وضوحا في الدلالة على الوقف من الإرصاد، من حيث الملكية، والشمولية لكل أنواع الأموال.

والذي يبدو للباحث على ضوء ما سبق من:

- أن ملكية الأرض في قضيتنا تعود إلى الواقف حقيقة، والجهة التي تنوب عنه هي «دائرة البلدية» بمثابة إداري، ينفذ أوامر الواقف.
- وأن الشروط الواردة في وثيقة «منحة الأرض» تشير بقوة إلى أن دلالة «المنحة» على الوقف دقيقة؛ لإن صيغة «الإرصاد»، عادة يخلو عن مثل هذه الشروط.
- وأن «الإرصاد» غالبا ما كان يلجأُ إليه الأمراء لتحصين أموالهم عن استيلاء الآخرين عليها عقبهم: يقول أبو زهرة عن حقيقته: «لأن الأراضي الشاسعة كانت بأيديهم، فكان لابد من أن تحصّنوا أموالهم بالوقف، تحبس به أراضيهم، وقصورهم، وصاروا يحبسونها على المساجد بالاسم والصورة، وهي في مؤداها ومصارفها تنال الذرية بحظ وافر، فيشترطون شروطا: تمكِّن ذريتَهم من الانتفاع بها دون انقطاع »[2].

هذا النص يفرق بالتأكيد بين «المنحة» المعروفة اليوم في «الإمارات» للوقف، وبين «الإرصاد» الذي كان يلوذ إليه الأمراء سابقا، لأغراضهم الذاتية، فشتان بين هذا وذاك.

فمنحة الأرض من ولي الأمر إلى جهة خيرية مرخصة في الدولة، تعني منها الوقف، سواء قلنا في تخريجها؛ إنها من نوع الهبة، تبرعا، أو إسقاطا، أو من نوع الإرصاد؛ فإن «المنحة» وقف خيري بالمعنى الصحيح، وتسري عليها أحكام، واجتهادات الوقف.

الفرع الثاني: تشخيص الواقف، أو مانح الأرض من خلال وثيقة «منحة الأرض»

ليكون التشخيص أكثر وضوحا، ودقةً وفق منهجية علمية، فإنه من الواجب بمكان، الإشارة إلى بعض الاعتبارات:

- **الأول:** أن «البلديات»، وما شابهتها من الوزارات، أو الهيئات الحكومية، تعتبر جهة منفذة لأوامر السلطان.

(1) قحف، الوقف الإسلامي تطوره إدارته تنميته. (دمشق، دار الفكر المعاصر،2000م) ط:1، صـ32

(2) أبو زهرة، محاضرات في الوقف، صـ 19 – 20

- **الثاني:** أن السلطان، هو صاحب الأرض يمتلكها، والتي تنوب عنه «دائرة البلدية»، لها شخصية اعتبارية، طبقاً المادة رقم 92 من قانون المعاملات المدنية. «الأشخاص الاعتباريون هم: الدولة، والإمارات، والبلديات، وغيرها من الوحدات الإدارية»[1].

- **الثالث:** أن الواقف الحقيقي هو السلطان، ـ جزاه الله كل خيرـــ فبموجب حسن إرادة الواقف، وتوجيهاته السامية، قامت «البلدية»، بتسليم رسالة «منح الأرض» ـــ وهي رسالة مختومة، مكتوبة فيها كلمة «منحة» محتوية لعدة شروط، ورسم خارطة موقع الأرض، مبيِّنة حدودها الجغرافية، مؤرخة بتاريخ:28/04/2002م وبتوقيع مدير البلدية، والمختصين الفنيين، ـــ موجهة إلى «جمعية دار البر»، لتتولى تنفيذ، ورعاية، وإشراف مشاريع تنموية على الأرض الممنوحة خلال مدة زمنية، دون تأخير؛ تدل واضحا على الوقف، بمعناه المعاصر.

- **الرابع:** كلمة «منحة الأرض» مع ما لها من دلالات، وامتيازات، إذا وُجِّهتْها إلى جهة خيرية رسمية، يمكن فهمها بلُغة عُرْفِ الواقفِ الخاص، لا بلُغة أصلِ الكلمة ومعناها، وفقاً لقاعدة فقهية: «إن عُرْفَ الواقفِ في زمانه هو المعتبرُ في فهْم مرادِه دون أصْلِ اللغة»؛ لأن عرْفَ زمانِه هو لغتُه الخاصةُ، فيرجِعُ إليها، كما أن لغةَ الشارعِ هي المعتبرةُ في فهم مرادِه»[2].

والذي يبدو للباحث، أن جميع أنواع الإجراءات المتعلقة بشأن المنحة، هي في الحقيقة تطبيق أوامر الحاكم، وهو الواقف الحقيقي للأرض، وقد أخذ قانون الوقف بالشارقة، بهذا المبدأ: «ويُحمَلُ كلامُ الواقف على المعنى الذي يَظْهَرُ أنه قصَده، ولو بقرينةٍ، أو عرفٍ»[3].

المطلب الثاني: تعيين الناظر، وشروط الواقف الواردة في وثيقة «منحة الأرض»:

الفرع الأول: تشخيص الناظر.

من الواضح أن «الجمعية» ليست إنسانا؛ لتقوم مقام إنسان أخر، بل هي عبارة عن مجموعة من الإدارات، تتبنى الدولة بترخيصها في مزاولة نشاطها الخيري، والنظر في الممتلكات الوقفية، وهي تمثل الوجه الإنساني والخيري للدولة في داخلها وخارجا. بهذا المنحى من الذاتية للجمعية، هل تصح شرعا أن تكون ناظرًا، أو متوليًا لإدارة الوقف؟

---

(1) ينظر: المادة رقم: 92، من قانون المعاملات المدنية لسنة 1985م

(2) مصطفى بن أحمد بن محمد الزرقا، أحكام الوقف، (عمان: دار عمار، 1998م)، ط2، صـ:156

(3) البند الثالث، من المادة الخامسة. من قانون الوقف، بالشارقة، 2011م

لتوضيح هذا الأمر، يُحسن بنا أن نقتبس شيئا مما قاله «منذر قحف»

«ولم يدخل التاريخُ في تجربة الإدارة الجماعية للوقف إلا في عصور متأخرة، وبخاصة بعد صدور قانون إنشاء وزارة للأوقاف في الدولة العثمانية في منتصف القرن التاسع عشر». ثم علل قائلا: «ولعل السبب في عدم وجود أي مثال تاريخي للإدارة الجماعية، هو شيوع النموذج الفردي في الإدارة العامة للحكومات، وفي الإدارة الخاصة في المشروعات التجارية، وعدم تبلور فكرة الشخصية المعنوية بالمعنى المعروف اليوم»[1]. فبهذا التطور النوعي في إدارة الوقف، صار الناظرُ في الوقف نوعين: ناظرٌ حقيقيٌّ، ناظرٌ معنويٌّ اعتباريٌّ، فكل ما ينطبق على الناظر الحقيقي، ينطبق على الناظر المعنوي الاعتباري، من استحقاق التعيين، والإشراف، والعزل، والعقاب.[2]

بناءً عليه؛ وبعد صدور رسالة خطية، ومخطط رسمي للأرض من جهة «بلدية عجمان» باسم «الجمعية» صارت «الجمعية» ناظراً رسمياً معيناً من قبل الواقف، تتمتعُ كاملَ الصلاحية القانونية «باعتبارها شخصيةٌ حكميةٌ معنويةٌ»، مهمتُها النظارةُ في «قطعة الأرض الممنوحة» وتنفيذُ مشاريع تنموية وقفية خيرية عليها، وفق رؤيتِها وما تنسجم من رؤى الواقف.

الفرع الثاني: شروط الواقف الواردة في وثيقة منحة الأرض

الشرعُ الحكيمُ أطلق عنانَ الواقف فيما يعيِّنُ من إدارة، أو يشترط من شروط، إلا بما يتنافى ومبادئ الشريعة العامة.[3] وبعد قراءة نصِّ وثيقة منحة الأرض، ظفَرَ الباحثُ ببعض بياناتٍ تتعلق بالوقف، والواقف، والناظر، ما يمكن اعتبارُها ضمنَ شروط الواقف. وفيما يأتي بيان الشروط، وتأصيلها الشرعي:

الشرط الأول: تحديد مساحة الأرض؛ كي يجعلها مفرزة، ومفصولة عن غيرها، بيانها كالآتي:

أولاً: تحديد الموقع الجغرافي للأرض:

المنطقة:	السوان(ج) وسط مدينة عجمان.
الحوض:	(5)

(1) منذر قحف، الوقف الإسلامي تطوره، إدارته، تنميته، 31 ــــ 32 بتصرف يسير.

(2) انظر: مادة رقم(48) من قانون الوقف في إمارة الشارقة، الصادر 2011م.

(3) الزرقا، أحكام الأوقاف، 142ــــ 143

رقم القطعة: (69)

المساحة: (596.25)

نوع الأرض: (منحة)

أطراف الأرض: شمالا جا 3م، جنوبا جا 3م، شرقا شارع 0، غربا جا 3م. وفق قراءة المخطط، يُبين أن الأرض تقع في وسط المدينة، وهي مفرزة، ومحددة، وقابلة للتسليم. مما يبدو سائغا للقول؛ إن الشروط المطلوبة في المال الموقوف؛ لأجل صحة الوقف، قد تحققتْ تماما في واقعة الأرض، فالأرض مالٌ متقومٌ[1]، وهي مملوكة، ثابتة، ومعلومة بحدودها، ومقدارها، وغير مشاعة، ومفرزة ومتميزة عن غيرها بمعالمها، وقابلة للتسليم، وقد سُلِّمتْ فعلا إلى «الجمعية»، وهي قد قبضتْها، وعلى ما يتعلق بها من أوراق ومستندات.[2]

ثانيا: التكييف الفقهي لهذا الشرط:

بعد تسليم الأرض إلى «الجمعية»، يفرض السؤال نفسه، هل هذا التسليم يعتبر إسقاطا، أم تبرعا؟ سواء قلنا: إن الوقف يبنى على نظرية «التبرع»، كما هو مذهب الطرفين، (أبو حنيفة ومحمد) أو على نظرية «الإسقاط»، كما هو مذهب أبي يوسف[3]، فإن وقْفَ(منحة) هذه الأرض، (قد تحقق فيه التسليم، والقبض عليه بالفعل؛ وثبتتْ فيه «صفةُ الوقف») تُعتبَر من التبرعات، كالهبة، والصدقة، وغير ذلك من أعمال البر والخير، قال صاحب «الدر المختار»:« وشرطه، شرط سائر التبرعات»[4].

الشرط الثاني: «لا يحق التنازل عنها أو بيعها»: على «الجمعية» الالتزام بها.[5]

التكييف الفقهي لهذا الشرط: الشرط يبين مراد الواقف، بأن «الأرض» قد خرجتْ من ملكيته، وصارتْ موقوفةً على التأبيد؛ فلا يحق التنازلَ عنها. ما يُفهَم من ذلك، أن الواقف اختار مذهب اشتراط التأبيد في الوقف؛ لقول ابن عابدين:« وأما التأبيد معنىً فشرطٌ اتفاقًا على الصحيح.[6] وبذلك يتحقَّق معنى ظاهر الآثار الدالة على تأبيد الوقف، واستدامة

---

(1) ينظر المادة 11، البند رقم2، من قانون الوقف بالشارقة،2011م

(2) الزرقا، أحكام الأوقاف، صـ 57 وعكرمة صبري، الوقف الإسلامي بين النظرية والتطبيق، ص: 223

(3) الزرقا، أحكام الوقف، صـ 29ـــ 30

(4) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج:6، ص:523. والزرقا، أحكام الوقف، 31

(5) المادة رقم 12، البند رقم: 3، من قانون الوقف بالشارقة، لسنة 2011م

(6) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار: ج:6، ص:536. وكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي الإسكندراني، المعروف بابن الهمام الحنفي، فتح القدير على الهداية، (بيروت: دار الكتب العلمية،2009م)

الأجر. لكن الملاحظ: أن هذا لا يمنع لغة وشرعا من أن تكون الصدقةُ، أو تمليكُ المنافع مجانا، مؤقتا لوقت محدد.[1] وإلى هذا ذهب أستاذي الدكتور حسن الرفاعي في بحثه: «وقف العمل المؤقت في الفقه الإسلامي».[2]

الشرط الثالث: «تخصيص استخدام الأرض لبناء عمارة سكنية ومحلات تجارية» الشرط لها اعتباراتٍ:

الأول: الموقع الجغرافي العمراني للأرض: من خلال مخطط الأرض يظهر، أن رقم الأرض(69) تقع في منطقة السوان(ج)، وسط مدينة عجمان، تحيط ببيوت، وشوارع، وأنها منطقة معروفةٌ بكثافة سكانية، بمعنى أنه ليس من المناسب أن يبنى عليها شيءٌ من قبيل المصانع، أو المستودعات، أو تزرع عليها الزرع من شأنها لا تدرُّ دخلاً معقولاً، فهذا ضرر للمستحقين، وتذهب غايةُ الواقف أدراج الرياح.

الثاني: الموقع التجاري السكني للأرض: الموقع تجاريٌ، وسكنيٌ بامتياز، حيث توجد بمحيطه بيوت للإيجار، ومراكز تجارية، وبنايات مرتفعة، ومقاهٍ، ومساجد، وحتى حضانات الأطفال؛ وعليه فالاستثمار الرابح هنا، هو الاستثمار بالشقق السكنية، والمحلات التجارية. يتبين من هذا الاستثمار المثالي في هذه الأرض لا يكون إلا عن طريق بناء عمارة سكنية، تحوي محلات تجارية. فلا يعتبر هذا الشرط من الشرائط المضِّرة لمصلحة المستحقين، ولا يوجد فيه ما يضرُّ بذات الوقف.

وعليه: فإن الشرع الإسلامي، لا يمنع من مثل هذه الشرائط التي تتوافق وروح الوقف بطريقٍ أنفع؛ يقول الزرقا «لأنها تُعبِّر عن إرادة الواقف المحترمة، في غرض صحيح، والمبدأُ الشرعي الذي يستند إليه جوازُ المخالفةِ، هو أنها مخالفةٌ إلى خيرٍ، وأنفعٍ[3]. ثم عزا هذا الرأي إلى الكمال بن الهمام».[4]

الشرط الرابع: قضية «الرجوع عن الوقف» أولاً: شرح هذا الشرط «وفي حالة عدم البناء تعتبر الأرض مسحوبة»

ط2، ج:6، ص 198. و الزرقا، أحكام الأوقاف:50 عكرمة صبري، الوقف الإسلامي بين النظرية والتطبيق، 177 - 180

(1) ابن الهمام، فتح القدير شرح الهداية، ج6، صـ198 وأحمد أبراهيم بك، موسوعة أحكام الوقف على المذاهب الأربعة، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث،2009م). 268

(2) بحث فضيلته، قدمه في مؤتمر جامعة أم القرى، حول الوقف، بنفس العنوان، صـ 15

(3) الزرقا، أحكام الوقف: 150

(4) ابن الهمام، فتح القدير شرح الهداية، جـ6 صت212

إن تحديد الواقف نوعَ النشاط في الأرض، وعند مخالفته تكون المنحة مسحوبةً، هو شرط مناسب بكل المعايير، وموافق لمقتضى الشرع، بل هذا مكمل لما سبق من الشروط. المراد من هذا الشرط (1) تأكيد صريح من الواقف، على أن الموقوف تحت تصرف الناظر. (2) والعقار الموقوف ذو منفعة كبيرة، يجب استغلاله على وجه أمثل. بناءً عليه: فإذا لُوحظ من الناظر، أيُّ خللٍ، أو إهمالٍ، أو تصرفٍ غيرِ مناسبٍ لوضع الموقوف؛ يجب معاقبته ـــــ على الأقل ـــــ بسحْبِ الموقوف من يد الناظر؛ ليُعَيِّن في مكانه ناظرا آخرا مناسبا لصالح الوقف.

ثانيا: التكييف الفقهي لرجوع الواقف عن الوقف. الرجوع عن الوقف الذي يتمثل هنا «سحبُ الأرض من الناظر»، قضية مستمدة أساسا من لزوم الوقف وعدمه، فعامة العلماء[1] على لزومية الوقف، بينما أبو حنيفة في رواية، وزفر[2]، ومالك[3]، ذهبوا إلى جواز الرجوع عنه. يقول ابن عابدين عن ذلك: « ولو رجع عنه حال حياته جاز، مع الكراهة، ويورث عنه.» [4] والذي يبدو للباحث بناءً على ضوء ما سبق، وجمعاً بين الرأيين: من أنه في حالِ ثبوتِ خيانةٍ، أو تصرفٍ مشبوه من الناظر، أو من له حقُّ التصرف في العقار، يَحِقُّ للواقف معاقبته، وأكثرُ الأساليب مجديًا، وحضاريا، ومؤثرًا في أيامنا هذه، هو معاقبتُه بوقفِ تنفيذِ المشروع الوقفي، أو بلُغةٍ مهذَّبةٍ، هو «سحب الأرض الموقوفة» بشكلٍ يتسنى للواقف، أو من ينوب عنه، تعديلَ وضْعِه القانوني والإداري.

ففي رأي الباحثِ، أن الغايةَ من هذا الشرط، هو حثُّ الناظر على إعمارِ الأرضِ الممنوحة بطرِيق سليم، يحافظ على العقار وضعَه، ويدرُّ للوقف ريعَه، وإلا لم يكن له معنىً بجانب الشروط التي تفيد التأبيد، والديمومة للوقف.

الشرط الخامس: تعيينُ «جمعية دار البر» ناظرًا من قِبل الواقفِ لإدارة العقار الموقوف. بعد صدور «وثيقة الأرض» من قبل «بلدية عجمان» باسم «جمعية دار البر»،[5] يطرح السؤال نفسه: ما حكم الجمعية تجاه العقار الموقوف، وما شكْلُ إدارتها للعقار في الوقت الراهن؟ للإجابة عن هذا، يمكن الرجوع إلى ثلاثة من الباحثين المعاصرين، وهم

(1) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار جـ6 صـ 520

(2) نفس المرجع.

(3) مالك بن أنس الإمام، المدونة الكبرى، (القاهرة: دار الحديث،2005م) ج6، صـ108، رواية سحنون، يقول فيها: «فإنها ترجع ميراثا بين ورثة الرجل الذي حبس على كتاب الله»

(4) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار- جـ 6، صـ520.

(5) ينظر للاستئناس: نص قانون الوقف:« ويجوز أن يعهد إلى شخص اعتباري نظارة الوقف بموافقة الأمانة إذا كان مؤهلا لإدارة الوقف» المادة رقم:37، البند رقم:3، من قانون الوقف بالشارقة، لسنة 2011م

كل من عبد الله بن بيه، ومنذر قحف، وحسن محمد الرفاعي، في مقالاتهم وكتبهم المختلفة؛ حتى يستطيع استخراج نتيجة، تجاه حكم «الجمعية» في إدارة العقار الموقوف.

تقسيم إدارة الأوقاف: وهي قسمان: # فردية الإدارة: وهي تمتدُّ فكرتُها، منْذُ إدارة عمر رضي الله عنه، وقفَه في أرض «ثَمْغ»[1] ثم تولت ابنتُه حفصة رضي الله عنها، إدارتَها بعد وفاته، إلى أن أُنشئتْ وزارة لأوقاف في عهد «الدولة العثمانية»، فكانت (في هذه المدة) صفةُ الإدارة فرديةً، سواءٌ كانتْ بيد الواقف، أو بغيره؛ وذلك لأن الأمةَ لم تكن تدخلْ بعد في تجربةِ جماعيةِ الإدارة للوقف[2]

جماعية الإدارة. وهذا اللون من الإدارة كان من ابتكار الدولة العثمانية، فمنذ ذلك العهد إلى يومنا هذا، أصبحتْ للوقف إدارةٌ جماعيةٌ، ما تسمى بوزارة الأوقاف، أو المؤسسات، والجمعيات الخيرية تابعةٌ لها، يقول حسن الرفاعي: «بأن جميع الوقفيات ..... التي كانت تُدارُ من قِبل النُظَّار أو المتولّين، أصبحتْ في أيّامنا تحت إشراف إدارات الأوقاف في البلاد الإسلاميّة ووزاراتها»[3]، أي جماعية الإدارة.

الحكم الشرعي لإدارة الأوقاف من قبل «جمعية دار البر». قال عبد الله بن بيه:[4] إنَّ كلمة «النَّاظر» تعني الحافظ للشيء، والمتصرّف فيه بالمصلحة، وخاصةً في الوقف. فالنظارة وصفٌ وظيفيٌ فيه، ما يستدعي، أن يكون معيَّناً من قبل أحد الاثنين، الواقف أو القاضي. لقد أجرى في بحثه هذا، ربط الوقف بين القضاء، ووزارة الأوقاف، اعتمادا على نصوصٍ فقهيةٍ تُجيز للقاضي الولايةَ على الوقف؛ فصارت ولاية القضاء، وولاية الوزارة، ومن ثم المؤسسات على الوقف، مستمدة من صلاحية الحاكم.[5]

وعليه: فإنَّ اختيارَ اسم «جمعية دار البر» من قبل الواقف، وتفضيلِها على سائر المؤسسات الأخرى، لإدارة العَقار الموقوف، إنْ دلَّ على شيء، فإنما يدلُّ على ثقة الواقف

(1) «ثَمْغ» بالفتح، ثم السكون، والغين المعجمة، موضع مالٍ لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقفه، وقيده بعض المغاربة بالتحريك، والثمغ بالتسكين مصدر ثمغتُ رأسه، أي شدخته وثمغتُ الثوب أي أشبعت صبغه.
ينظر له، ياقوت بن عبد الله، أبو عبد الله الحموي، معجم البلدان، (بيروت: دار الفكر)، جـ 2، صـ85.

(2) منذر قحف، الوقف الإسلامي تطوره، إدارته، تنميته، 31 - 32.

(3) ينظر بحثه بعنوان: إدارة الأوقاف بين اللامركزية والمركزية، بحث مقدم إلى المؤتمر الثالث، للأوقاف بالمملكة العربية السعودية، « الوقف الإسلامي اقتصاد وإدارة وبناء وحضارة » الجامعة الإسلامية، 2009م صـ 18

(4) «إعمال المصلحة في الوقف» (بيروت: مؤسَّسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع،2005م)، ط ا، ص50 - 54.

(5) ينظر: الرفاعي، حسن، بحث: إدارة الأوقاف بين اللامركزية والمركزية- صـ 19، مقدم إلى المؤتمر الثالث للأوقاف بالمملكة العربية السعودية، الوقف الإسلامي: اقتصاد، وإدارة، وبناء حضارة، الجامعة الإسلامية 2009م

(سمو الحاكم) بالجمعية؛ لحُسْن إدارتها للممتلكات الوقفية، وخبرتِها ومهارتِها، التي تُدِرُّ بعوائدَ كبيرة للمستحقين.

ومن ثَمَّ: تولية «الجمعية» نظارةَ الوقف، وسلطتها في تطويره، واستثماره، إنما هي مستمدةٌ من صلاحية حاكم البلد؛ فكسبتْ بذلك صفةَ الناظر رسميًّا، لإدارة العقار الموقوف.

المبحث الثاني: أحكام تتعلق بالعمارة الموقوفة، ووثيقة العقد باستثمارها.

المطلب الأول: مواصفات العمارة المنشود بناؤها، وطريقة تمويلها، وعقد استثمارِها:

الفرع الأول: بيانات العمارة.

اسم المالك	جمعية دار البر
نوع المبنى	بناية تجارية
نوع الاستعمال	سكني تجاري
عدد الأدوار المنفذة	أرضي+ سبعة طوابق فقط

و«الجمعية» كناظر على العمارة، أثبتتْ جدارتها بتنفيذ مشروع وقفي مناسب على الأرض الممنوحة، وحصَلتْ عليها شهادة إنجازٍ نهائية، من قبل إدارة المباني بلدية عجمان، بتاريخ:08/07/2010م.[1]

الفرع الثاني: طريقةُ تمويلِ مشروعِ العمارة الوقفية

بما أنّ «الجمعية» معتمدة من قبل الدولة، ولها باعٌ طويلٌ في مجال تمويلٍ، وتنفيذ مشاريع خيرية في داخل الدولة وخارجها، وبما أنها حصلتْ على «منحة الأرض» من قبل سمو الحاكم، فإنه يقتضي بطبيعة الأمر: أنه لم تكنْ أمامَ «الجمعية» خياراتٌ في تنفيذ المشروعٍ؛ غير خيار طرح «صندوقِ وقْف النقود»[2]، التي سيؤول استخدامُها في بناءِ

(1) انظر: شهادة انجاز نهائية صادرة من بلدية عجمان، المرفقة في الملاحق.

(2) قال ابن عابدين عن قضية وقف النقود: لما جرى التعامل في زماننا في وقف الدراهم والدنانير، دخلت تحت قول محمد المفتى به في وقف كل منقول فيه تعامل،.. ومثل له بأشياء جرى فيها التعامل في زمانه، كمسألة وقف البقرة: على أن ما يخرج من لبنها، وسمنها، يعطى لأبناء السبيل، إن كان ذلك في موضع، غلب ذلك في أوقافهم، رجوت أن يكون جائزا. انظر للتفصيل: رد المحتار على الدر المختار، جـ6، صـ 555

عمارةٍ موقوفةٍ، ما يسمى في المصطلح المعاصر ب«الوقف الجماعي[1]» والذي بدوره يتبارى الناسُ في مساهمته. يقول: الدكتور أحمد الحداد، عن أهمية وقف النقود جماعيا: «يتشَجَّعُ الناسُ جميعا للوقف (وقف النقود)، فيكون حالُهم كحال السلف الصالح رضي الله عنهم[2] في المساهمة بالوقف.

المطلب الثاني: عقد استثمار العمارة

بناءً على ما تم تنفيذه من مشروع «العمارة الموقوفة»، بتمويل من «وقف النقود المخصص لتنفيذ المشروع» بحسب «شهادة إنجاز نهائية» صادرةٍ من «بلدية عجمان »بتاريخ 08/07/2010م، ذات الرقم: 003 - 20100707 ، وبناءً على أن «الجمعية» تحتفظ، بحق الاستثمار على العمارة، والنظارة عليها؛ فإنَّها قامتْ بتوقيع عقد استثمار، مع شركة عقارية؛ لاستثمار العمارة الموقوفة، وإنَّ نموذجَ العقد يبين بجلاء، أنه عقد ُإجارة؛ لاشتماله على شروط وبنود، تُذكر غالبا في عقود الإجارة، كتحديد «مدة زمنية لسريان العقد»، وكتحديد «المبلغ المقابل» المستحق على المستأجر(المستثمر) وفق جدول زمني متفق عليه بين الطرفين، ولو تم أدراجُ هذا العقد تحت مسمى «عقد استثمار»، لكن المقصود منه الإجارة. وقد صرَّح بذلك في مقدمة العقد، هذا ما نصه:« ولما كان الطرف الأول قد وافق على إعطاء الطرف الثاني، الحق باستثمار البناية السكنية، المبينة أوصافها عالية، وتأجيرها له....[3] وعليه: فإن المستثمرَ يحمل صفةَ المستأجر، تطبق عليه أحكام، ولوائح الإجارة.

المطلب الثالث: تكييف فقهي للبنود الواردة في عقد الإجارة بين «الجمعية» والشركة الاستثمارية:

الفرع الأول: تأجير الوقف حق للناظر

يمكن توضيح المسألة على النقاط الآتية: أولاً: حق «الجمعية» في إجارة الوقف. الإجارةُ عقد على المنافع بعوضٍ، وهي نوع من أنواع البيع، فهي بيع المنافع[4]، فإجارة

---

(1) «الوقف الذي يشترك فيه اثنان فأكثر من الواقفين» البند رقم 6 من المادة الثانية من قانون الوقف بالشارقة، 2011م.

(2) ينظر للتفصيل: الحداد، أحمد بن عبد العزيز، «من فقه الوقف» (دبي، من إصدارات دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، إدارة البحوث، 2014م) ط2، 2014م صـ 48

(3) الصفحة الثانية من العقد الواقع بين الجمعية والشركة.

(4) مجلة الأحكام العدلية، جمعية المجلة، ت/ نجيب هواويني، ط، كار خانة تجارت كتب، المادة رقم (405)، ص 79-

الموقوف كإجارة الملك، من حيث انعقاد الإجارة، وصحتها، ونفاذها بحق العاقدين[1]، قال صاحب الدر المختار:« لا يملك الإجارة إلا بالتولية، أو إذن قاضٍ.[2]

وعليه: فقد ثبتَ «للجمعية» حقُ النظارةِ على «العمارة »، استنادا إلى ولاية خاصة ممتدة من ولاية الحاكم على رعاية الممتلكات الوقفية، ومن ضمنِها إجارةَ العقار، حيثما تُدِرُّ للمستحقين دخلا مناسبا.

حيث جاء في «موسوعة أحكام الوقف» «والذي يملك استغلال الوقف بالإجارة، ونحوها من مزارعة ومساقاة، هو الناظر؛ لأن الولاية للناظر، وهذا هو الذي عليه الفتوى».[3] والجمعية نظارتها خاصة، ومقدمةٌ، وأقوى من ولاية القاضي العامة [4]، يقول ابن عابدين: «الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة، وعلى هذا، لا يملك القاضي، التصرف في الوقف، مع وجود ناظر».[5] ثانيا: مدة الإجارة في عقد الإيجار على العمارة الموقوفة. المدة الزمنية التي وقَع عليها العقدُ هي سنةٌ واحدةٌ، بحسب البند الثالث من بنوده، ما نصّه: «مدةُ الاستثمار سنة واحدة، ويتجدد تلقائيا لمدة مماثلة»[6].

ثالثا: التكييف الفقهي للمدة الزمنية في إجارة ممتلكات الوقف. أولا: رأي الفقهاء فيها: يجب تحديد الإجارة بمدة معينة على قول الجمهور، وعلى الراجح عند الحنفية [7]؛ وذلك قياسا على تأجير الأعيان بشكل عام؛ ولأن إطلاق الإجارة ــــ بدون تحديدها ــــ يؤدي إلى الإضرار بالمستحقين، وإلى ضياع العين الموقوفة، بل وإلى استطماع المستأجرين[8]، وتعلقهم بها. وعليه: فإن مقدار مدة الإجارة تُركَ حسب العرف، والمتعارف عليه الناس على النحو الآتي: (أ) مدة الإجارة ثلاث سنوات فقط، وذلك للضَيْع، والأراضي الزراعية؛ ليتمكن المستأجر من الاستفادة من الأرض بشكل أفضل. (ب) مدة الإجارة سنة واحدة فقط، ما سوى الضيع، والأراضي، كالدور، والحوانيت، والأموال المنقولة، وهي قابلة للتجديد برضا الطرفين[9]. وهو كما جاء في «الدر المختار»: «بالسِّنة يفتي في الدار، وبثلاث

(1) عكرمة صبري الوقف الإسلامي، صـ 297

(2) جـ 6، صـ 611

(3) أحمد بك، موسوعة أحكام الوقف على المذاهب الأربعة، صـ 229. وابن عابدين، رد المحتار، جـ6، صـ677.

(4) المشيقح، الجامع لأحكام الوقف والهبات والوصايا، جـ2، صـ 377.

(5) رد المحتار، جـ 6، صـ 570

(6) الصفحة الثالثة من مذكرة العقد.

(7) ينظر: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، جـ 6، صـ605.

(8) عكرمة صبري، الوقف الإسلامي، 292

(9) نفس المرجع: 299

سنين في الأرض»[1] وعليه: فإن تحديد مدة إجارة العمارة الموقوفة بسنة واحدة، كما هو منصوص عليها في العقد، كان موافقا تماما لرأي الجمهور، وللرأي الراجح عند الحنفية، من حيث اشتراط تحديد مدة الإجارة.

الفرع الثاني: الشرط الجزائي بسبب الإخلال في تنفيذ بندٍ من البنود الواردة في العقد.

الشرط الجزائي نوع من أنواع الشروط المعاصرة، والمقترنة بالعقد، يفرضه لضمان تنفيذ العقد على وجه دقيق، مما صار الاشتراط به في العقود، سائغا في المنظور الفقهي، وهو كالآتي:

أولا: مفهوم الشرط الجزائي. (الغرامة المالية)

هو «اتفاق بين المتعاقدين على تقدير التعويض الذي يستحقه من شُرِطَ له عن الضرر، الذي يلحقه إذا لم ينفذ الطرف الآخر ما التزم به، أو تأخر في تنفيذه» [2]. ثانيا: آراء الفقهاء في الغرامة المالية: يمكن تصنيف آراءهم على اتجاهين: الاتجاه الأول: المنع، لا يجوز التغريم بالمال بتاتا. ذهب إليه جمهور العلماء، من الحنفية،[3] والمالكية،[4] والشافعية،[5] والمعتمد في الحنابلة[6]، سواء ذلك في العقود المالية، أو في عقود العمل. الاتجاه الثاني: التفصيل: وهو على حالتين: الأولى: الغرامة المالية على العقود المالية، مثل «الديون». وهو محرم شرعا؛ لأنه نوع من أنواع الربا. يقول: ابن قدامة الحنبلي: «لا يجوز أخذ ماله؛ لأن الشرع لم يرد من أحد يقتدى به»[7]. وبه أخذ مجمع الفقه الإسلامي الدولي،

---

(1) ابن عابدين، رد المحتار: جـ 6، صـ 605

(2) مجمع الفقه الإسلامي الدولي، التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، القرار رقم 109(3/12) الدورة الثانية عشرة المنعقدة بالرياض، في 23– 28/ 9/ 2000م انظر للنص: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، جـ8، صـ 652. نقلا عن مجلة المجمع، العدد الثاني عشر:2/91. وقريب منه ما عرفه صالح العلي: هو اتفاق بين المتعاقدين، في عقد من العقود على غرامة مالية محددة يدفعها المتعاقد الذي يخل أو يتأخر في الوفاء بالتزامه المعقود عليه، أو اشتراط الدائن على المدين، دفع غرامة أذا تأخر في تسديد ما عليه من دين في الوقت المحدد. انظر كتابه: نظرية العقد في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة، (دمشق، دار اليمامة، 2008م) ط 1، صـ 75.

(3) ابن عابدين: رد المحتار: جـ 6، صـ 105 ـ 106 «وقال: الحاصل: أن المذهب عدم التعزير بأخذ المال»

(4) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، جـ 4، صـ 355 وقال: «ولا يجوز التعزير بأخذ المال إجماعا»

(5) الجمل، سليمان بن عمر بن منصور، العجيلي الأزهري، حاشية الجمل على المنهج بدون تاريخ، جـ10، صـ 135. قال: «من غير المال، أما التعزير لوفاء الحق المالي فإنه يحبس».

(6) البهوتي، منصور بن يونس: «الروض المربع شرح زاد المستنقع في اختصار المقنع» ت: سعيد اللحام، (دار الفكر للطباعة والنشر -بيروت – لبنان) صـ 438

(7) المغني مع الشرح الكبير، جـ10، صـ 361.

القرار رقم: 109(3/12) بشأن الشرط الجزائي، ما نص القرار: «رابعا: يجوز أن يشترط الشرط الجزائي في جميع العقود المالية، ما عدا العقود التي يكون الالتزام الأصلي فيها دينا؛ فإن هذا من الربا الصريح»[1]

الثانية: الغرامة المالية على عقود العمل، مثل المقاولات، والاستصناع، وإجارة الأعمال، وهو يجوز. وبه أخذ مجمع الفقه الإسلامي الدولي بقراره السابق، حيث جاء النص: يجوز هذا الشرط (الجزائي) في عقود المقاولات بالنسبة إلى المقاول، وعقد التوريد بالنسبة للمورد، وعقد الاستصناع بالنسبة للصانع، إذا لم ينفذ ما التزم به، أو تأخر في تنفيذه[2].

ثالثا: تأصيل قضية الغرامة المالية: الاتجاه الثاني المذكور، والذي فيه تفصيل، يعتمد على آراء بعض الفقهاء، مثل: (أ) قول أبي يوسف: يجوز التعزير بأخذ المال، لكن قوله غير معتمد للفتوى في المذهب.[3] (ب) قول شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم: حيث ذهبا إلى إطلاق حرية الاشتراط في العقود، ومنها المالية، بشرط عدم مناقضة مقصود الشارع، ومقتضى العقد.[4] رابعا: الترجيح: بعد عرض آراء الفقهاء بالإيجاز، يبدو للباحث: أن الرأي الذي ذهب إليه مجمع الفقه الإسلامي الدولي بقراره المذكور، هو سائغ للأخذ، والعمل به؛ لأسباب:

الأول: فيه ردع للبنوك الربوية، وتوجيه للبنوك الإسلامية من اتخاذ أي خطوة تعسفية تجاه ديون متأخرة السداد؛ ليأخذوا فيه بقواعد الاحتياط.

الثاني: به يُستحكَم نظامُ الرقابة، والمحاسبة، والملاحقة القانونية، في عقود الأعمال.

الثالث: يستند في ذلك إلى بعض الفقهاء المعروفين بملكتهم الاجتهادية، وقواعدهم الفقهية. وبذلك ثبت أن الاشتراطَ بالشرط الجزائي الموجود في العقد (بين الجمعية والشركة العقارية الاستثمارية) موافق مع ما ذهب إليه المجمع بقراره المذكور، والذي يعتبر إجماعا في العصر الراهن.

---

(1) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، (التابع لمؤتمر التعاون الإسلامي، الدورة الثانية عشرة،2000م،) ط: مصرف أبو ظبي الإسلامي، العدد:12، جـ:2، صـ: 306.

(2) نفس المرجع.

(3) ابن عابدين، رد المحتار: جـ 6، صـ 105.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الحراني الدمشقي الحنبلي. مجموع الفتاوى ت: أنور الباز -عامر الجزار، (المنصورة، جمهورية مصر العربية، دار الوفاء،2005 م) جـ29، صـ132

ـ ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، إعلام الموقعين عن رب العالمين. ت، طه عبد الرؤوف سعد (دار الجيل -بيروت، 1973م) جـ1، صـ344

الفرع الثالث: تحمُّل المستأجرُ عما ينتجُ من الضرر، بسبب الإخلال في تنفيذ البند

تنفيذ بنود العقود معناه تحقيق ما يصبو إليه هذه البنود من أهداف، تخدم مصالحِ الطرفين، وبما أن العمارة أصبحتْ تحت تصرُّف الطرف الثاني بموجب العقد، فإنّ الإخلالَ في تنفيذ بندٍ من البنود يكون بمثابة إضرارٍ، أو تقصيرٍ مقصودٍ من يد الضمان، وعلى المستأجر تحمّل مسؤوليته، اللَّهم إلا ما ينتجَ عن ظرفٍ، ليس له فيه يدٌ. وفيما يأتي تكييفه الفقهي بالإيجاز: أولاً: مفهوم ضمان الضرر. الضرر حيثما وقع يزال وجوبا [1]، وأمضى طريقة إزالته، هو التضمين بالمال في ضرر ماليٍّ، وهو ما يدخل في عقود الضمان، فمفهوم ضمان الضرر: هو إزالةُ الضرر بضمانِ مالٍ تالفٍ بناءً على عقدٍ اقتضى الضمانَ» [2]. والعقد الذي نحن بصدد تحليله، هو عقدُ الإجارة، وهو من عقود الضمان. ثانيا: التكييف الفقهي ليدِ المستأجر، هل هي يد ضمان، أم يد أمانة؟ « كانت يدُ المستأجر عليها ـــ العين المؤجرة ـــ يدًا محققةً، مستندةً إلى عقد الإجارة، بذلك كانت هي يدُ أمانةٍ، ما دام يلتزم بالعقد، ولم يتجاوز حقه، فإذا تجاوز ذلك، أصبحت يدُه لا تستند إلى العقد؛ لذا تتحول إلى يد ضمان » [3] بعد أن كانت يد أمانة. وعليه: كان اشتراطُ الناظر على المستأجر، بتحمُّل ما ينتجُ من ضرر، بسبب الإخلال في تنفيذ البنود، اشتراطًا صحيحاً في نظر الفقه، والقانون الوقفي[4]، ويجب على المستأجر، وفاءَ الضِّمان إذا ثبتَ منه تقصيرٌ في تنفيذ البنود المتعلقة بالضرر، والضمان عليه.

الفرع الرابع: حكم الشيكات المرتجعة:

أولا: مفهوم الشيك لغة:

أ. **الشيك كلمة إنجليزية:** «مشتقة من فعل To check أي يراقب، أو يحقق؛ لأن سحب الشيك يفرض على الساحب التحقق من وجود مقابل له لدى المصرف، ويفرض على المصرف التحقق قبل الوفاء من وجود هذا المقابل»[5] وأصله مأخوذ من

(1) ينظر للقاعدة: الضرر يزال، بتفصيلها كل من: زين العابدين بن إبراهيم ابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، (صيدا لبنان: المكتبة العصرية، 2011م) صـ 105. وعلي أحمد الندوي، القواعد الفقهية، (دمشق: دار القلم،2015م)، ط13، صـ 287.

(2) الخفيف، علي، الضمان في الفقه الإسلامي، (القاهرة: دار الفكر العربي، 2000م) صـــ 20.

(3) نفس المرجع: 21

(4) يستأنس: المادة رقم:32 البنود 4،3،2. من قانون الوقف بالشارقة، 2011م.

(5) عبد الحكم محمد عثمان، أصول قانون المعاملات التجارية، رقم 18، لسنة 1993م الأوراق التجارية،..... الشيك.... (دبي، مطابع البيان التجارية،1995م) ج:2، صـ 319

كلمة عربية: «الصك» بمعنى كتاب، أو مكتوب[1]. يقول صاحب لسان العرب: «الصك يكتب للعُهدة، وأن الأمراء كانوا يكتبون للناس الأرزاق كتبا، ليمضي، ويقبضه.[2] (ب) والصك معناه: الغلق»،[3] كأن بابَ الإضافة، والتعديل، أُغلق تماما بعد الانتهاء من تحرير الشيك.

ثانيا: مفهوم الشيك لدى الفقهاء: بما أن «الشيك» في التعامل المالي كلمة حديثة، فإنها لم تحظ بتعريف لها من قبل الفقهاء القدامى، ما أدى إلى تنوع في تعريفها لدى الفقهاء المعاصرين: وفيما يأتي تعريفٌ له، حظى بالقبول من قبل بعضٍ الفقهاء المعاصرين:

صكٌ محررٌ قابل للتداول، وفق شكل قانوني معين، يتضمن أمراً من الساحب إلى البنك، بدفع مبلغ معين من النقود لحامله بمجرد الاطلاع عليه.[4] # الشيك وفاءٌ، وضمانٌ، يقوم مقام النقد.[5]

ثالثا: مفهوم «المرتجع»: وهو من «رجع»: يقال هل جاء رجعةُ كتابك؟ أي جوابه، ويقال أيضا: ما كان من مرجوع أمر فلانٍ عليك؟ أي مردوده وجوابه؛ فالمرتجع، هو الشيء المردود، بسبب نقص فيه.[6] أما «الشيك المرتجع» فمعناه عند الاختصاصيين:

---

(1) شبير، محمد عثمان، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، صـ 243

(2) ابن منظور: لسان العرب، جـ 10، صـ456

(3) نفس المرجع، جـ 10، صـ456

(4) الخثلان، سعد بن تركي، أحكام الأوراق التجارية في الفقه الإسلامي (الدمام، دار ابن الجوزي،2004م) ط1، ص 50 و شبير، المعاملات المالية المعاصرة، ص 238، دار النفائس، ط6، 2007 م، عمان.

وللشيك تعريفات أخرى: (أ) محرر مكتوب وفق قيود شكلية قانونا بحيث أمراً من محرره الساحب، أو المحيل إلى المسحوب عليه، وهو المصرف بدفع مقادر معين من النقود إلى المستفيد انظر: سراج: محمد أحمد، الأوراق التجارية في الشريعة الإسلامية، (القاهرة، دار الثقافة، 1988م) صـ 70. (ب) صكوك تتضمن التزاما بدفع مبلغ من النقود يستحق الوفاء عادة بعد وقت قصير، وتقبل التداول بطريقة التظهير، أو المناولة، ويقبلها العرف التجاري، أداة لتسوية الدين. انظر: السالوس، علي أحمد، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة، (القاهرة، دار الثقافة،) ط 7، صـ 146.(ج) أمر مكتوب من شخص يسمى الساحب إلى شخص آخر يسمى المسحوب، بأن يدفع بمقتضاه وبمجرد الاطلاع عليه، مبلغا من النقود لأمر أو لإذن شخص معين يسمى، أو لحامله المستفيد أو لحامله. انظر:

ـــــــ عبده، عيسى: العقود الشرعية الحاكمة للمعاملات المالية المعاصرة. (القاهرة، دار الاعتصام، 1977م) صـ 255

(5) عبد الحكم محمد عثمان، أصول قانون المعاملات التجارية، رقم 18، لسنة 1993م الأوراق التجارية،..... الشيك.... (دبي، مطابع البيان التجارية،1995م) ج:2، صـ 321- ـــــــ325. ندوة الشيكات المرتجعة، القيادة العامة للقوات المسلحة، هيئة الإدارة والقوى البشرية، مديرية التوجيه المعنوي، المطبوعة صـ 90

(6) ابن منظور، لسان العرب، جـ 8، صـ 114.

مـا يتـم رفضـه مـن قبـل البنـك لظـروف، وحـالات معينـة. فأكثـر أسـباب الارتجـاع شـيوعا، وتـداولا، لـدى المصـارف، كالآتـي: # عـدم كفايـة الرصيـد فـي حسـاب سـاحب الشـيك. # خطـأ فـي تحريـره. # الحجـز، منـع الصـرف قانونـا.

رابعـا: الشـيك المرتجـع وتناولـه القانـون الإماراتـي: # قانـون إمـارة أبـو ظبـي المـادة رقـم: (599) أغفـل عـن عقوبـات علـى جريمـة الشـيك المرتجـع، مكتفيـا علـى تصريحـه بعـدم الجـواز ذلـك قانونـا[1]، لكـن قانـون العقوبـات لعـام 1971م نـص عليـه بعقوبـة السـجن أو الغرامـة، أو معـا. # التعديـل الجديـد فـي قانـون الغرامـة علـى الشـيكات المرتجعـة بإمـارة دبـي: جـاء هـذا التعديـل فـي شـهر ديسـمبر 2017م، فقـد صـرح فيـه قـدر الغرامـة: خمسـة آلاف درهـم، إذا كان مبلـغ الشـيك مـا بيـن 50000/ و100000. وألـف درهـم، إذا كان المبلـغ بيـن 10000/ 20000.[2]

خامسـا: التكييـف الفقهـي لغرامـة «الشـيكات المرتجعـة» فـي عقـد الإيجـار الموقـع بيـن الجمعيـة (ناظـر الوقـف) والشـركة المسـتأجرة للعمـارة الموقوفـة: كالآتـي: أولا: الشـركة المتعاقـدة للاسـتثمار تأخـذ صفـة الإجـارة علـى العمـارة، فيصـحُّ فـرضُ الغرامـة علـى الشـيك المرتجـع عنهـا، وهـو الـذي ذهـب إليـه «مجمـع الفقـه الإسـلامي الدولـي» بقـراره: 109(3/12).[3] ثانيـا: الغرامـة التهديديـة تهـدف منهـا الانضبـاطَ فـي العمـل، ودفعـا للغـش، وضمـان الإتقـان، والجـودة فـي الأداء، وليـس القصـد منهـا التعسـفَ لطـرف علـى طـرف، بـل عكـس مـن ذلـك، قـد ثبـت جـدوى فرضـه؛ حيـث إن «الشـيكات لهـا حكـم النقـود، ولهـا قبـول عـام، وتـؤدي وظائـف النقـود».[4]

إذن فهـو بحاجـة إلـى حصانـة قانونيـة، بيـن المتداوليـن تجنبـا العبـث بـه. وبـه ثبـت أن جميـع الشـروط الـواردة

فـي عقـد الاسـتثمار علـى العمـارة الموقوفـة صحيحـة، وفـق رؤيـة الفقهـاء، والمجامـع الفقهيـة المعاصـر، ويدعمهـا قانـون دولـة الإمـارات العربيـة المتحـدة المحروسـة.

---

(1) قانون المعاملات التجارية لدولة الإمارات العربية المتحدة، ط2، 2001م. ماهر، وليد: الأوراق التجارية وفقا لأحكام قانون المعاملات التجارية الإماراتي، (عمان، مكتبة ناشرون،2011م) ط1، صـ 210.

(2) انظر: الموقع الإلكتروني: عودة: أحمد، المحامي، المدونة القانونية، بدبي. شركة النجار للاستشارات القانونية. mio مقرها في دبي.

(3) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، (التابع لمؤتمر التعاون الإسلامي، الدورة الثانية عشرة،2000م،) ط: مصرف أبو ظبي الإسلامي، العدد:12، جـ:2، صـ: 306.

(4) الهيئة الشرعية لبنك البلاد السعودي، والضوابط الشرعية للشيكات، وتتكون هذه الهيئة من: د. عبد العزيز بن فوزان الفوزان، ود/ يوسف بن عبد الله الشبيلي، و د/ محمد بن سعود العصيمي.

الخاتمة: النتائج:

أولا: المنحة إلى جهة بر صورةٌ معاصرة من صُورِ الوقف. لمّا كان جُلُّ أحكام الوقف اجتهادية، فإن «المنحة» الواردة في «وثيقة الأرض»، يكون المرادُ منها، وقفًا خيريًا، طبقا لنظرية التبرع، أو الإسقاط، تخريجًا على الهبة؛ واستنادًا إلى العرف. ونظير ذلك: «وقف الإرصاد» الذي لم يكن معروفا من ألفاظ الوقف، لكن الملوك ابتكروه، على وقع من المفارقة بين المصطلحين، حيث تكون «المنحة» من ملكية الأمراء الخاصة بهم، فيَصِحُّ الوقفُ فيه، ويكون «الإرصاد» من ملكية بيت المالِ، فشكَّكَ فيه بعضُ الفقهاء من صحة هذا الوقف. علاوةً على ذلك، أن المقاصد تؤول إلى عرف الواقف، ولغتِه الخاصة دون التضييق به في حدود الكلمات لدى المجتمعات القديمة.

ثانيا: الشروط الواردة في الوثائق، لها اعتبارات فقهية وقانونية.

الشروط الواردة في «وثيقة الأرض» يعتدُّ بها، فتحديد مساحةِ الأرض من أطرافها، دليل على أن الأرض مملوكة الواقف، قابلة للتسليم. وتوجيه الجمعية للبناء السكني التجاري عليها، دليل أيضا على شِدَّة تيقُّظه لرعاية مصالح الوقف، ومستحقيه واشتراطُ عدم التنازل، البيع، هو عين مفهوم تأبيد الوقف. أما سحب الأرض في حال عدم تنفيذ البناء، فهو بمنزلة الإنذار المبكر للناظر بأسلوب حضاري، من تفريطه على الوقف.

الشروط الواردة في عقد الاستثمار، لها اعتبارات: الأول: العمارة تُطبَّق عليها أحكامُ إجارةِ الوقف، والمعاملات في الدولة. الثاني: الشرط الجزائي، ذهب الفقهاء المعاصرون إلى جوازه، تفاديا عن التلاعب في التنفيذ. الثالث: تحميلُ المستأجر على ما سيلحق بالموقوف من ضرر؛ لتقصيره في تنفيذ البنود بدقة، كونه من عقود الضمان، فقد ذهب العلماء إلى صحته، لتحوُّل يده من أمانةٍ إلى ضمانٍ.

التوصيات:

سن قانون الوقف الاتحادي: بما أن الوقف من أهم أعمال البر، والإحسان في الإسلام، وإن دولة الإمارات قيادةً وشعبًا لها إسهامات تاريخية فيه، فإنه يكون من عظيم الأثر، إذا سُنَّ قانونٌ ينهض بالوقف، على غرار قانون الأحوال الشخصية.

إدراج كلمة «المنحة» ضمن «ألفاظ صريحة» على الوقف: لمّا كان الوقف يدور حول قصود الواقف، فإن الباحثَ يرى مناسبًا أن تُدرج «المنحة» ضمن ألفاظ صريحة على الوقف، دون المرور على الكناية.

قائمة المصادر والمراجع:

الأصبحي: الإمام مالك بن أنس، المدونة الكبرى، رواية الإمام سحنون عن مالك، دار الحديث، القاهرة، 2005م

الأمين: حسن عبد الله، الوقف في الفقه الإسلامي، مقال مقدم، إلى مؤتمر «البنك الإسلامي للتنمية» بعنوان «إدارة وتثمير ممتلكات الأوقاف» وقائع ندوة رقم 16، ط3، 2004م

الأنصاري: شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، أسنى المطالب شرح روض الطالب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م

«أوقاف» مجلة محكمة تعني بشؤون الوقف والعمل الخيري، الصادرة من الأمانة العامة للأوقاف، بدولة الكويت، الأعداد، 5 ، 6، 13، 17.

البخاري: الإمام، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، أبو عبد الله. الجامع الصحيح، ط1، دار طوق النجاة، 1422هـ. بدون تاريخ.

البهوتي: منصور بن يونس بن إدريس، «الروض المربع شرح زاد المستنقع في اختصار المقنع» ت: سعيد محمد اللحام، (دار الفكر للطباعة والنشر -بيروت – لبنان)

الترمذي: الإمام أبو عيسى، محمد بن عيسى السلمي، السنن (دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون.

ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم، الحراني الدمشقي الحنبلي. (728هـ)، مجموع الفتاوى ت: أنور الباز -عامر الجزار، المنصورة، جمهورية مصر العربية، دار الوفاء،2005 م

جمعية دار البر: الموقع الرسمي للجمعية: www.daralber.ae جمعية دار البر أنشئت بإمارة دبي عام 1399هـ/ 1979م بموجب القرار رقم (23/78) الصادر من وزارة الشؤون الاجتماعية بدولة الإمارات.

الجمل: سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري، فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل، دار الفكر، بدون طباعة، وبدون تاريخ.

الحداد: أحمد بن عبد العزيز، من فقه الوقف، دائر الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، بدبي، ط2، 2014م

الحموي: ياقوت بن عبد الله، أبو عبد الله، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت.

الخثلان: سعد بن تركي، أحكام الأوراق التجارية في الفقه الإسلامي، الدمام، دار ابن الجوزي، ط1، 2004م

الخفيف: الشيخ علي، الضمان في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي القاهرة،2000م

الدسوقي: محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بدون تاريخ وبدون طباعة.

ابن رجب الحنبلي: زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين البغدادي ثم الدمشقي، ذيل طبقات الحنابلة، مكتبة الوراق بدون تاريخ.

الرفاعي: حسن محمد،

ــــــــ «إدارة الأوقاف بين اللامركزية والمركزية»، مقال قدمه أستاذي الدكتور، إلى المؤتمر الثالث، للأوقاف بالمملكة العربية السعودية، بعنوان « الوقف الإسلامي: اقتصاد وإدارة، وبناء حضارة »الجامعة الإسلامية، 2009م.

ــــــــ «العمل المؤقت» مقال قدمه فضيلته في مؤتمر جامعة أم القري.

الزحيلي: وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، ط32، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2010م

أبو زهرة: الإمام محمد، محاضرات في الوقف، دار الفكر العربي القاهرة.

السالوس: علي أحمد، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة، ط7، القاهرة، دار الثقافة.

سراج: محمد أحمد، الأوراق التجارية في الشريعة الإسلامية، القاهرة، دار الثقافة، 1988م

شبير: محمد عثمان، المعاملات المالية المعاصرة، دار النفائس، ط6، 2007 م، عمان.

الشربيني: محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الشربيني: ط. دار الفكر، بيروت.

شهادة: شهادة إنجاز نهائية» صادرة من بلدية عجمان.

الشيباني: الإمام محمد بن الحسن الشيباني، الأصل، تحقيق ودراسة: د. محمد بو ينو كالن، دار ابن حزم، ط1، بيروت، لبنان، 2012م.

الصبري: عكرمة سعيد، الوقف الإسلامي بين النظرية والتطبيق، ط1، دار النفائس، عمان،2008.

الضوابط الشرعية للشيكات، الهيئة الشرعية لبنك البلاد السعودي، تحت إشراف لجنة علمية.

ابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين، الدمشقي، الحنفي. رد المحتار على الدر المختار، المعروف بحاشية ابن عابدين، ت/ عادل أحمد عبد المعبود، وعلى المعوض، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، 2003م.

عبده: عيسى. العقود الشرعية الحاكمة للمعاملات المالية المعاصرة. (القاهرة، دار الاعتصام، 1977م

عقد استثمار،» بين جمعية دار البر، وشركة عقارية استثمارية في البلد.

العلي: صالح حميد وزميله، نظرية العقد في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة، دار اليمامة، ط1، دمشق، 2008م.

قاروت، نور بنت حسن بن عبد الحليم، وظائف ناظر الوقف في الفقه الإسلامي، مقال منشور في مجلة «أوقاف» الكويتية، العدد 5.

قاموس مصطلحات الوقف، الأمانة العامة للأوقاف، بالكويت، نسخة تجريبية، 2015م

قانون المعاملات التجارية، لدولة الإمارات العربية المتحدة، ط2، 2001م

ابن قدامة، المقدسي، عبد الله بن أحمد بن محمد، المقدسي، الجماعيلي، الدمشقي، الصالحي، الحنبلي، المغني، شرح مختصر الخرقي، ت: عبد الله عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، حكومة المملكة العربية السعودية، ط، 5، 2010.م

القيادة العامة للقوات المسلحة، هيئة الإدارة والقوى البشرية، مديرية التوجيه المعنوي، الشيكات المرتجعة.

ابن القيم الجوزية: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2004م.

الكاساني: علاء الدين أبوبكر بن مسعود الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: ت. محمد محمد تامر، دار الحديث، القاهرة، 2005

الكبيسي: محمد عبيد عبد الله، أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، وزارة الأوقاف العراقية، بغداد، 1977.

ماهر: وليد علي، الأوراق التجارية، وفقا لأحكام وقانون المعاملات التجارية الإماراتي، عمان، مكتبة ناشرون، 2011م

محمد نعيم عبد السلام ياسين: وقف المال العام، بحث منشور ضمن منتدى قضايا الوقف الفقهية الثامن، المنعقد في أكسفورد، بالمملكة المتحدة، في 27ـــ 29 إبريل 2017م تحت إشراف الأمانة العامة للأوقاف بالكويت.

مخطط الأرض، صادر من بلدية عجمان.

المشيقح: خالد بن علي بن محمد، الجامع لأحكام الوقف والهبات والوصايا، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2013م

منذر قحف: الوقف الإسلامي وتطوره، إدارته، تنميته، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط1، 2000م

ابن منظور: الأفريقي المصري: محمد بن مكرم، لسان العرب، ط1، دار صادر بيروت. لبنان بدون.

النجار، شركة النجار للاستشارات القانونية، الموقع الالكتروني، المدونة القانونية، مقرها في دبي.

ابن نجيم: زين العابدين بن إبراهيم: الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، صيدا لبنان: المكتبة العصرية، 2011م

ندوة الشيكات، اتحاد غرفة التجارة والصناعة، بالإمارات، بإمارة دبي، يوم الأربعاء، 21 مارس، 2001م

الندوي: علي أحمد، القواعد الفقهية، دمشق: ط 13، دار القلم،2015م.

وثيقة منحة الأرض» صادرة من بلدية عجمان،2002م

هاشم جميل عبد الله، فضيلة الدكتور: فتاواه، بخط يده، وهي محفوظة لدى الباحث. نسخة منها مرفقة مع الملاحق.

الهيئة الشرعية لبنك البلاد السعودي، الضوابط الشرعية للشيكات، الرياض، 2005م

The Management and Investment of Waqf Properties in Ajman (UAE) by Dar Al Bir Association: The Case of the Building in SWAN Area (an Authenticating Study) The building in 'SWAN' area, as a model): A Rootological Study

Abdussalam Saeed Karim

Hassan Muhammed Al-Rifai

College of Shari'a and Islamic Studies - University of Sharjah

Sharjah - U.A.E.

Abstract:

The study is a field documentary that is aimed at explaining the meaning of Minha (grant) in the UAE custom when assigned to an accredited charitable institution. It adopts a scientific methodology and a modern approach in presenting the concept of Minha in jurisprudence and in the UAE custom. The study also seeks to authenticate this concept, specify the required documents related to it, and explain the holding of investment, in addition to drawing on other relevant issues. These issues include: the legal personality of Dar Al-Bir association, the management of Waqf (endowment), the penal conditions imposed on the investor, as well as the issue of the financial penalty for returned checks. The study came to a number of conclusions and recommendations, including: the land granted by the ruler to a charitable organization is considered a kind of Waqf (interpreted as a gift) in Emirati customs, and the necessity of legislating a federal law that regulates Waqf and ensures its sustainability.

Keywords: Management of Waqf Property, Investment of Waqf Property, Suspended Architecture, Dar Al-Bir Association, Grant Land, Grant Document, Investment Contract, Waqf Conditions, Legal Personality, Penal Conditions.

حكم إلزام الجاني بنوع من الديات في الفقه الإسلامي

جمال أحمد زيد الكيلاني

كلية الشريعة - جامعة النجاح الوطنية

نابلس - فلسطين

تاريخ الاستلام: 04-04-2018 **تاريخ القبول: 20-06-2018**

ملخص البحث:

هذا البحث الذي يحمل عنوان « حكم إلزام الجاني بنوع من الديات في الفقه الإسلامي « جاء في ثلاثة مباحث ومقدمة وخاتمة تضمنت أهم النتائج والتوصيات، تناول من خلالها الباحث مفهوم الدية عند الفقهاء وأنها مال تجب في الجناية على النفس أو ما دونها، ويجوز إخراجها من ثلاثة أجناس: الإبل والذهب والفضة، والأصل أن يخير الجاني في إخراج ما شاء منها، وتكمن أهمية البحث - في وقتنا الحاضر – في بيان مدى مشروعية إلزام الجاني بنوع من الديات لاختلاف الناس في ذلك، بسبب الفرق الكبير في قيمة مقاديرها، واتبع الباحث المنهج الوصفي والتحليلي المقارن، وترجح لديه القول بإلزام الجاني بقيمة مقدارها من الذهب، لثباته واستقراره.

الكلمات الدالة: أجناس الديات، أبدال الديات، تخيير الجاني، إلزام الجاني.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد – صلى الله عليه وسلم – وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد: فإن حفظ النفس البشرية من الضرورات والمقاصد الكبرى في الإسلام، وقد اتفقت الشرائع السماوية على أهمية حفظها وحقها في الحياة، وعدم الاعتداء عليها بالجرح أو القطع أو القتل بغير وجه حق، قال سبحانه وتعالى:« وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ »[1]. وقال - صلى الله عليه وسلم -:« لن يزال المؤمن في فسحة من دينه ما لم يصب دماً حراماً »[2]، لذلك رتب الشرع الحنيف عقوبات رادعة وزاجرة حفاظا عليها من الاعتداء، فأوجب القصاص في جناية العمد، قال سبحانه:« وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»[3]. وأوجب الديات في جناية الخطأ جزاءً وفاقا، قال - صلى الله عليه وسلم -:« ألا إن قتيل الخطأ، قتيل السوط والعصا، فيه مائة من الإبل »[4].

وجه الدلالة: فدل الحديث على وجوب مائة من الإبل على أولياء الجاني في القتل الخطأ[5].

وقد تنوعت أجناس دية النفس واختلفت مقاديرها، ففيها من الإبل مائة، ومن الذهب ألف دينار، ومن الفضة اثنا عشر ألف درهم، ومن الشياه ألفان، ومن البقر مائتان، ومن الحلل مائتان، وكانت هذه المقادير متساوية القيمة في عهد النبوة، فالمائة من الإبل كانت تعدل ألف دينار ذهب أو اثني عشر ألف درهم، والألف دينار كانت تعدل في قيمتها اثني عشر ألف درهم، لذلك لم يختلف الناس في جواز اختيار صنف منها، فأي نوع توفر في بلد الجاني أخرجه وأجزأ عنه ذلك.

أهداف البحث:

اختلفت قيم أجناس الديات – في الوقت الحاضر - اختلافا بينا وفاحشا، وازداد الفرق بينها أضعافا مضاعفة، فتنازع الناس في مدى مشروعية إلزام الجاني بنوع منها، فجاء

---

(1) سورة الإسراء: الآية (70).

(2) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب الديات، باب قوله تعالى:« ومن يقتل مؤمنا متعمداً فجزاؤه جهنم »، تحقيق محمد زهير الناصر، (دار طوق النجاة، 1422هـ)، ط1، ج:9، ص:2، رقم الحديث:6862.

(3) سورة البقرة: الآية (179).

(4) محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني، سنن ابن ماجه، كتاب الديات، باب دية شبه العمد مغلظة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي)، ج:2، ص: 878، رقم الحديث: 2628.

(5) محمد بن عبد الهادي التتوي نور الدين السندي، حاشية السندي على سنن ابن ماجه، (الجيل، بيروت)، ج:2، ص:138، رقم الحديث 2628.

هذا البحث لبيان الأبعاد الفقهية لهذه المسألة وتحليلها، وصولاً إلى رأي راجح ومناسب بحسب رأي الباحث.

أسباب اختيار الموضوع وأهميته: اختلف الناس في بلادنا – فلسطين – في مدى مشروعية إلزام الجاني – حال القتل الخطأ - بنوع معين من أنواع الديات، لاختلاف قيمة كل جنس عن الآخر اختلافا كبيرا، فذهب مجلس الإفتاء الأعلى في فلسطين إلى تقويمها بالإبل، وإلزام الجاني وأوليائه بذلك، وذهب بعض علمائها إلى تقديرها بالذهب، وأما العشائر– خاصة عشائر محافظة الخليل في جنوب فلسطين حيث تم الاجتماع في المحافظة في ديوان آل زاهدة، وحضره عدد من رجال الإصلاح منهم: الحاج عبد المعطي السيد، والشيخ عبد الوهاب غيث، والشيخ تيسير التميمي، والحاج عيد شاكر أبو اسنينة بتاريخ 28/4/2014م – فذهبت إلى تقديرها بالفضة رفقا بالناس وتخفيفا عنهم، بسبب تفرق عواقلها في البلاد العربية – بفعل الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين – وعدم تضامنها وتكافلها مع الجاني في إخراج الديات، فكان هذا دافعا للبحث ومساهمة علمية تحليلية للوصول إلى قول يساعد في فض النزاع، والاتفاق على رأي واحد في المسألة.

منهجية البحث:

اتبع الباحث المنهج الاستقرائي القائم على استقراء وتتبع المسألة في مراجع فقهاء المذاهب، والوصفي وذلك بتوصيف المسألة وتحديد آراء الفقهاء ومحل النزاع فيها. والتحليلي المقارن، وذلك ببيان أدلة الفقهاء وتحليلها ومقارنتها مع بعضها البعض، للوصول إلى رأي راجح بحسب قوة الدليل والمصلحة كما يراه الباحث، وفي كل ذلك قام بعزو المادة العلمية إلى مظانها الأصلية وتخريج الأحاديث والحكم عليها.

مشكلة البحث:

1. تكمن في وجود ستة أصناف للدية، اتفق العلماء على أصل الإبل، واختلفوا في الباقي، هل هي أصول كالإبل أم أبدال عنها؟
2. وهل يحق للمجني عليه وأوليائه اختيار ما شاؤوا منها أم عليهم الالتزام بنوع معين ؟ خاصة في ظل وجود فرق كبير في قيمة مقاديرها.

خطة البحث وتقسيماته: جاء في ثلاثة مباحث ومقدمة وخاتمة:

الأول: مفهوم الدية وحكمة مشروعيتها.

الثاني: أصول الديات وأبدالها.

الثالث: أقوال العلماء في إلزام الجاني بنوع من الدية.

الدراسات السابقة: كثيرة هي الدراسات المتعلقة بمسائل الديات، سواء ما كان منها رسائل علمية جامعية كالماجستير والدكتوراه، أو تلك الأبحاث العلمية المقدمة من السادة الزملاء والعلماء الأفاضل، نظرا لكثرة تفريعاتها، لكنني لم أجد بحثاً تناول المسألة - محل البحث - وإنما هي مبثوثة في مراجع فقهاء المذاهب المختلفة، ومن الدراسات العلمية في مجال الديات - بوجه عام– ما يأتي:

1. **الدية بين العقوبة والتعويض في الفقه الإسلامي المقارن**، لعوض أحمد إدريس، تناول في كتابه حالات وجوب الدية ومقدارها في الفقه الإسلامي مقارنة مع القانون السوداني، كما تكلم عن الدية في الإنجيل والتوراة وعند القبائل الإفريقية، ولم يفصل في مسألة إلزام الجاني بنوع من الديات.
2. **تقدير الدية في الفقه الإسلامي وفق المعطيات المعاصرة**، لفراس صوافطة، رسالة ماجستير قدمت في جامعة النجاح الوطنية – فلسطين – بإشراف د. عبد الله أبو وهدان، حيث تكلم الباحث عن أنواع القتل ومنه الخطأ وشبه العمد الموجب للدية، وكيف يتم تقديرها بالدينار الأردني، ودور العشائر في الإصلاح في جرائم القتل، ولم يتعرض للمسألة التي بين أيدينا.
3. **الدية في الشريعة الإسلامية، لأحمد فتحي بهنسي**، وتحدث المؤلف في كتابه عن مفهوم الدية وحكمة مشروعيتها وشروط وجوبها ومقدارها وكيفية سقوطها بعد وجوبها، ولم يتطرق الباحث لمسألة إلزام الجاني بنوع من الديات.

وتميزت هذه الدراسة عن غيرها في أنها بحثت المسألة بشكل مستقل ومستفيض، فجاء البحث إضافة علمية ونوعية في باب الديات وكيفية تطبيقها في الواقع المعاصر.

المبحث الأول: مفهوم الدية وحكمة مشروعيتها

المطلب الأول: مفهوم الدّية

أولاَ: الدية لغةً: من الفعل ودى، وجمعها ديات، والدّية بالكسر، وتأتي على عدة معانٍ منها:

1. حق القتيل، والهاء عوض من الواو، تقول: وديت القتيل، أي: أعطيته دية، وهي المال الذي يُعطى لولي المقتول بدل نفسه.
2. الأداء، لأنها مال يؤدى في مقابل متلف ليس بمال، وهو النفس. قال تعالى:« فَدِيَةٌ

مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ »[1].

3. العقل، وسميت عقلاً، لأنها تعقل الدماء عن أن تسفك، فكان أولياء القاتل يأتون بالإبل ليلاً إلى فناء أولياء المقتول فيعقلونها، فيصبحوا والإبل معقولة بفنائهم[2]. وقضى رسول الله – صلى الله عليه وسلم - بالدية على العاقلة[3].

ثانياً: الدية اصطلاحاً:

اختلف العلماء في تعريف الدية - ولا يخرج اختلافهم عن معناها اللغوي باعتبارها ما يؤدى في مقابل تلف الإنسان أو بعض أعضائه - على قولين:

الأول: المال الواجب بدل النفس، وهو قول الحنفية والمالكية[4]، قال ابن نجيم:« أما معناها شرعاً، فالديّة عبارة عما يؤدى، وقد صار هذا الاسم علماً على بدل النفوس دون غيرها »[5]. وقال العدوي المالكي:« مال يجب بقتل آدمي حر عوضاً عن دمه »[6].

الثاني: المال الواجب بدل النفس أو ما دونها، وهو قول الشافعية والحنابلة[7]. قال الشربيني:« وهي في الشرع اسم للمال الواجب بجناية على الحر في نفس أو فيما دونها»[8]. وقال ابن النجار الحنبلي:« وهي المال المؤدى إلى مجني عليه أو وليه بسبب

---

(1) سورة النساء: الآية (92).

(2) محمد بن مكرم بن علي بن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، ط3، ج:5، ص:383.

(3) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الديات، باب الدية على العاقلة، ج:2، ص: 879، رقم الحديث: 2633، قال الألباني: حديث صحيح.

(4) محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة، 1414هـ)، ج:26، ص:59/ أحمد بن غانم بن سالم بن مهنا النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، (بيروت: دار الفكر، 1415هـ)، ج:2، ص:186.

(5) زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (دار الكتاب الإسلامي)، ط2، ج:8، ص:372.

(6) علي بن أحمد بن مكرم العدوي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق يوسف البقاعي، (بيروت: دار الفكر، 1414هـ)، ج:2، ص:298.

(7) محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، ط1، ج:5، ص:295/ محمد بن عبد الله الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، (دار العبيكان، 1413هـ)، ط1، ج:6، ص:116/ تقي الدين محمد بن أحمد ابن النجار الفتوحي الحنبلي، منتهى الإرادات، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1419هـ)، ط1، ج:5، ص:55.

(8) محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، الاقناع في حل الفاظ أبي شجاع، تحقيق مكتب البحوث والدراسات – بيروت، ج:2، ص:502.

جنايـة – علـى النفـس ومـا دونهـا -»[1].

الراجـح: يـرى الباحـث أن الراجـح فـي معنـى الديـة هـو المـال المـؤدى إلـى أوليـاء المجنـي عليـه فـي مقابـل تلـف نفـس أو مـا دونهـا، وذلـك لمـا يلـي:

1. لأنهـا تجـب بسـبب التعـدي علـى الأخريـن والجنايـة عليهـم، حتـى لا يذهـب دم هـدرا فـي الإسـلام.
2. لأنهـا تجـب كاملـة فـي قتـل المسـلم الحـر معصـوم الـدم، فخـرج بذلـك المـرأة والعبـد، وغيـر المسـلم.
3. لاشـتمال التعريـف علـى وجوبهـا فـي النفـس ومـا دونهـا مـن الأعضـاء، كمـا فـي إتـلاف السـمع والبصـر والأنـف واللسـان وغيرهـا، والله أعلـم.

المطلب الثاني: مشروعية الدّية وحكمتها

أولاً: مشروعية الدية: ثبتت في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وإجماع العلماء:

فقـال سـبحانه:« وَمَـا كَانَ لِمُؤْمِـنٍ أَن يَقْتُـلَ مُؤْمِنًـا إِلَّا خَطَـأً وَمَـن قَتَـلَ مُؤْمِنًـا خَطَـأً فَتَحْرِيـرُ رَقَبَـةٍ مُّؤْمِنَـةٍ وَدِيَـةٌ مُّسَـلَّمَةٌ إِلَـىٰ أَهْلِـهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُـوا فَـإِن كَانَ مِـن قَـوْمٍ عَـدُوٍّ لَّكُـمْ وَهُـوَ مُؤْمِـنٌ فَتَحْرِيـرُ رَقَبَـةٍ مُّؤْمِنَـةٍ وَإِن كَانَ مِـن قَـوْمٍ بَيْنَكُـمْ وَبَيْنَهُـم مِّيثَـاقٌ فَدِيَـةٌ مُّسَـلَّمَةٌ إِلَـى أَهْلِـهِ وَتَحْرِيـرُ رَقَبَـةٍ مُّؤْمِنَـةٍ فَمَـن لَّـمْ يَجِـدْ فَصِيَـامُ شَـهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْـنِ تَوْبَـةً مِّـنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًـا حَكِيمًـا »[2]. فقـد حكـم الله سـبحانه وتعالـى فـي المؤمـن يقتـل خطـأ بالديـة إلا أن يصـدّق أهـل القتيـل علـى القاتـل فيعفـو عنـه، ويتجـاوز عـن ذنبـه، والآيـة نـص صريـح فـي إلـزام الجانـي بالديـة[3].

وثبتـت فـي السـنة النبويـة الشـريفة بأحاديـث كثيـرة منهـا: قولـه - صلـى الله عليـه وسـلم -:« مـن قتـل لـه قتيـل فهـو بخيـر النظريـن، إمـا أن يعقـل، وإمـا أن يقـاد أهـل القتيـل »[4]. والحديـث صريـح الدلالـة علـى حـق أوليـاء القتيـل فـي القصـاص أو الديـة[5]. كمـا أجمعـت الأمـة علـى

(1) ابن النجار، منتهى الإرادات، ج:5، ص:55.

(2) سورة النساء: الآية (92).

(3) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000م)، ج:9، ص:31.

(4) البخاري: صحيح البخاري، كتاب العلم، باب كتابة العلم، ج:1، ص:33، رقم الحديث: 112.

(5) أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، الناشر: (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، ج:12، ص:205.

وجوب الدية من عهد الرسول – صلى الله عليه وسلم – إلى يومنا هذا[1]. فالأصل أن الآدمي معصوم النفس، محقون الدم، مضموناً عن الهدر، فيجب صون حقه عن البطلان، ذلك أن قتل الخطأ لا يجب فيه القصاص، فوجبت الدية جبراً لدمه، وجعلت على العاقلة رفقاً به»[2].

ثانياً: الحكمة من مشروعيتها:

1. فيها تطييب للنفوس، وقطع الطريق أمام أولياء المجني عليه للأخذ بالثأر.
2. فيها إعانة لأولياء الدم وتخفيف عنهم بسبب ما لحق بهم من خسارة قتيلهم[3].
3. فيها جبر للأضرار المتحصلة على المجني عليه وأوليائه[4].
4. في إيجابها زجر للنفوس عن التقصير ومنع لإهدار الدماء[5].

فالدية ليست تعويضاً مالياً عن القتيل، فمقامه وكرامته عند الله أعلى وأغلى من التقوم بأي ثمن، وليست عقوبة محضة، لكنها تجمع بين الأمرين، فهي تعويض للأسرة لما في المال من معنى المواساة عما خسرته من المعيل والسند والنصير، وهي عقوبة قد تردع من يقصر أو يتهاون في حفظ أرواح الناس، لأنها مقدار مالي كبير، قد يعجز كثير من الناس عن دفعه وأدائه، وهي تغلظ وتزداد بحسب نوع القتل.

سبب وجوبها: الجناية على النفس بالقتل الخطأ أو شبه العمد، أو ما دونها بالجرح أو القطع أو الإتلاف.

---

(1) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، الاجماع، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج:1، ص:140 – 141/ أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، (رأس الخيمة - الإمارات العربية المتحدة: مكتبة مكة الثقافية، 1425هـ)، ط1، ج:7، ص:388/ محمد بن حسن الشيباني، الأصل - المعروف بالمبسوط -، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، (كراتشي: إدارة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية)، ج:4، ص:437.

(2) ابن نجيم: البحر الرائق، ج:8، ص:373.

(3) ابن نجيم: البحر الرائق، ج:8، ص:373. وانظر: أحمد فتحي بهنسي، الدية في الشريعة الإسلامية، ص15 - 16، (القاهرة، دار الشروق، 1988)، ص15 - 16.

(4) القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر ابن العربي، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلَّق عليه محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، ط3، ج:1، ص:600.

(5) بهنسي، الدية في الشريعة الإسلامية، ص:15 – 16.

المبحث الثاني: أصول الديات وأبدالها

المطلب الأول: أصول الديات

أولاً: معنى أصول الديات:

الأصل في اللغة: أساس الشيء الذي يقوم عليه ومنشؤه الذي ينبت منه[1].

وفي الاصطلاح: أجناس مالية مقدرة تؤدى منها الدية، وقيل: مقادير الديات. وواحدها مقدار، وهو مبلغ الشيء وقدره، والمقصود هنا: القدر الذي تكون عليه الدية[2].

ثانياً: أقوال العلماء في أصول الديات:

ذكر العلماء ستة أصناف تؤدى منها الدية على اختلاف بينهم فيها وهي: الإبل والذهب والفضة والبقر والغنم والحلل، واتفقوا[3] على أن الأصل فيها الإبل، قال ابن قدامة: «أجمع أهل العلم على أن الإبل أصل في الدية، وأن دية الحر المسلم مائة من الإبل»[4]. واختلفوا فيما عداها لأسباب ترجع إلى التعارض الظاهري في معنى بعض الأحاديث المتعلقة بتقدير قيمة الدية، فبعضها يشير إلى أن التقدير لقيمة الدية من باقي الأصناف كان من الرسول – صلى الله عليه وسلم – وبعضها إلى أبي بكر الصديق وأخرى إلى عمر بن الخطاب حيث قومها حين غلت الإبل بخلاف ما كان معمولا به في عهد الرسول – صلى الله عليه وسلم – والصديق، وكان تقويم الدية من الذهب والفضة أو الغنم أو البقر على أساس قيمة الإبل، لذلك اتفقوا على ثبات أصله واختلفوا في الباقي، ويمكن إجمال آرائهم في ذلك على أربعة أقوال هي:

القول الأول: الأصل في الدية الإبل فقط ، وهو قول الشافعي في الجديد[5]، وأحمد في رواية[6]. وغيرها أبدال، ولا يجوز العدول إلى غير الإبل في مذهب الشافعي القديم والجديد إلا إذا اعوزت إما بعدمها أو بوجودها بأكثر من ثمن مثلها، ويكون العدول إلى الدنانير

---

(1) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، تحقيق مجمع اللغة العربية، (دار الدعوة)، ج:1، ص:20.

(2) محمد صالح ابن عثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، (دار ابن الجوزي، 1428هـ)، ج:14، ص:116.

(3) الكاساني، بدائع الصنائع، ج:7، ص:253/ ابن عبد البر، الاستذكار الجامع لمذاهب الأمصار، ج:8،، ص:39/ النووي، منهاج الطالبين وعمدة المفتين، ج:1، ص:126/ ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، ج:4، ص:74.

(4) ابن قدامة، المغني، ج:8، ص:289.

(5) النووي، منهاج الطالبين وعمدة المفتين، ج:1، ص:126.

(6) ابن قدامة، المغني، ج:8، ص:289/ ابن قدامة: الكافي، ج:4، ص:74.

والدراهم ما بلغت - دون غيرها من العروض والسلع – كونهما أثمان وقيم للأشياء، وأن يكون العدول عن تراض بينهما.

وحجتهم: ما ورد في كتاب النبي - صلى الله عليه وسلم- لعمرو بن حزم في السنن والفرائض والديات وفيه:« وفي النفس مائة من الإبل»(1). واقتصار النص على الإبل في مقابل النفس يدل على أنها أصل الدية(2). قال الشافعي: قال اللّه تعالى:« ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله»(3) فأبان على لسان نبيه - صلى الله عليه وسلم - أن الدية مائة من الإبل.....بهذا نأخذ ولا يكلف أحد من العاقلة غير إبله ولا يقبل منه دونها فإن لم يكن لبلده إبل كلف إلى أقرب البلدان إليه، فإن كانت إبل العاقلة مختلفة أدى كل رجل منهم من إبله فإن كانت عجافا أو جربا قيل: إن أديت صحاحا جبر على قبولها، فإن أعوزت الإبل فقيمتها دنانير أو دراهم كما قومها عمر بن الخطاب - رضي اللَّه عنه- .... وقال: والعلم محيط بأنه لم يقومها إلا قيمة يومها فإذا قومها كذلك فاتباعه أن تقوم متى وجبت. ولعله أن لا يكون قومها إلا في حين وبلد أعوزت فيه أو يتراضى الجاني والولي فيدل على تقويمه للإعواز.... ولو جاز أن يقوم بغير الدراهم والدنانير جعلنا على أهل الخيل الخيل وعلى أهل الطعام الطعام »(4). وهذ لا يقوله أحد. قال أبو عمر بن عبد البر: قد قاله بعض من شذ»(5).

ثم اختلف في كيفية العدول عن الإبل إلى غيرها على قولين:

الأول: وهو المذهب القديم أنها تعتبر من الدنانير والدراهم بدلاً من النفس، لا بدلاً من

(1) مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي، الموطأ، باب ذكر العقول، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (مصر: دار إحياء التراث العربي)، ج:2، ص:849، رقم الحديث: 15407/ أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، باب جماع أبواب الديات فيما دون النفس، تحقيق محمد عطا، (مكة المكرمة: مكتبة دار الباز)، ج:8، ص:80، رقم الحديث:15968. قال الألباني: إسناده ضعيف. انظر: محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، 3/313، حديث رقم (20268)، (بيروت: المكتب الإسلامي)، ط2، ج:3، ص:313، رقم الحديث: 20268، وللحديث طريق آخر موقوف على عمر بن الخطاب أخرجه البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، باب دية العين، ج:8، ص:86، رقم الحديث:16012، وصححه الألباني. انظر: محمد ناصر الدين الألباني، السلسلة الصحيحة، ج:4، ص:496، رقم الحديث: 1997.

(2) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، (بيروت: دار الجيل)، ج:7، ص:213.

(3) النساء: أية (92).

(4) إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني، مختصر المزني – مطبوع ملحقاً بكتاب الأم للشافعي، (بيروت: دار المعرفة، 1410هـ)، ج:8، ص:350 – 351/ وانظر: أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، التنبيه في الفقه الشافعي، (بيروت: عالم الكتب)، ص:223/ النووي، منهاج الطالبين وعمدة المفتين، ج:1، ص:2179.

(5) ابن عبد البر، التمهيد، ج:17، ص:346.

الإبل، فتكون من الذهب ألف دينار، ومن الوَرِق اثني عشر ألف درهم، وبهذا تصير الدية في قوله القديم ثلاثة أصول مقدرة بالشرع دون التقويم.

الثاني: وبه قال في المذهب الجديد، إن ندرة الإبل وقلتها يوجب العدول إلى قيمتها بالدنانير والدراهم ما بلغت بحسب اختلافها في البلدان والأزمان، وعلى هذا تكون الدنانير والدراهم بدلاً من الإبل لا من النفس، وهذا يعني: أن للدية أصلاً واحداً هو الإبل»[1].

القول الثاني: أصول الدية ثلاثة أجناس، الإبل والذهب، والوَرِق وهذا قول جمهور الفقهاء من الحنفية[2]، والمالكية[3]، والشافعي في القديم[4]. فعند الإمام أبي حنيفة تقضى من الأجناس الثلاثة مطلقاً، جاء في البدائع:« وأما بيان ما تجب فيه الدية فقد اختلف أصحابنا فيه، قال أبو حنيفة -رحمه الله- الذي تجب منه الدية وتقضى منه ثلاثة أجناس: الإبل والذهب والفضة »[5]، وعند مالك تؤخذ من كل بلد بحسب غالب كسبهم، فيؤخذ الذهب من أهل الذهب والفضة من أهل الفضة والإبل من أهل الإبل. قال ابن رشد:« ومالك وأبو حنيفة وجماعة متفقون على أن الدية لا تؤخذ إلا من الإبل أو الذهب أو الوَرِق، وما ذاك إلا لأنه غالب كسبهم»[6]. قال مالك:« والأمر المجمع عليه عندنا أنه لا يقبل من أهل القرى في الدية الإبل، لأنه خلاف الواجب عليهم من ذهب أو فضة، ولا من أهل العمود الذهب ولا الورق، لأن مفروض عليهم الإبل، ولا من أهل الذهب الورق، ولا من أهل الورق الذهب، وإنما يقبل من كل ما وجب عليه »[7].

واحتجوا لقولهم:

- بحديث عمرو بن حزم، وفيه: أن في النفس مائة من الإبل، ويفيد ظاهره وجوب الدية من الإبل على التعيين[8]. وأما دليل وجوبها في الصنفين الأخيرين ما ذكره الشعبي عن عبيد السلماني أن عمر بن الخطاب لما دون الدواوين جعل الدية على أهل الإبل مائة وعلى أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق عشرة آلاف

(1) الماوردي، الحاوي، ج:12، ص:226.

(2) الكاساني، بدائع الصنائع، ج:7، ص:253/ ملاخسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام، ج:5، ص:418.

(3) ابن عبد البر، الاستذكار، ج:8، ص:39.

(4) الماوردي: الحاوي الكبير، ج:12، ص:2015/ النووي، منهاج الطالبين، ج:1، ص:126.

(5) الكاساني، بدائع الصنائع، ج:7، ص:253.

(6) ابن رشد، بداية المجتهد، ج:4، ص:194.

(7) العدوي، حاشية العدوي، ج:2، ص:298/ النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ج:2، ص:186.

(8) الكاساني، بدائع الصنائع، ج:7، ص:253/ السرخسي، المبسوط، ج:26، ص:75.

درهم، وكان قضاؤه بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد فكان إجماعاً.

- وبما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: كانت قيمة الدية على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمانمائة دينار أو ثمانية آلاف درهم، ودية أهل الكتاب يومئذ النصف من دية المسلمين. قال: فكان ذلك كذلك حتى استخلف عمر رضي الله عنه فقام خطيباً فقال: إن الإبل قد غلت، قال ففرضها عمر - رضي الله عنه - على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق اثني عشر ألفاً، وعلى أهل البقر مائتي بقرة، وعلى أهل الشاء ألفي شاة، وعلى أهل الحلل مائتي حلة. قال: وترك دية أهل الذمة لم يرفعها فيما رفع من الدية[1].

وجه الدلالة: في الحديث دلالة على أن الإبل، والذهب، والفضة أصول في الدية[2]. أما الغنم والبقر والحلل فلا يصح التقدير بها؛ لأنها مجهولة المالية ومتفاوتة تفاوتاً فاحشاً فلا يقدر بها ضمان، وعمر إنما أخذ من البقر، والغنم، والحلل في الابتداء لأنها كانت أموالهم، والأداء منها أيسر عليهم، ولما صارت الدواوين والإعطاءات كان جُلَّ أموالهم من الإبل والدراهم والدنانير والإبل فقضى بالدية منها[3].

القول الثالث: أصل الدية خمسة أجناس: الإبل، والذهب، والورق، والبقر، والغنم، وهو قول الحنابلة في الراجح من مذهبهم، وقول عمر وعطاء وطاووس وفقهاء المدينة السبعة وبه قال الثوري وابن ابي ليلى[4]، وأبو يوسف ومحمد[5]. قال القاضي: لا يختلف المذهب أن أصول الدية الإبل والذهب والورق والبقر والغنم، فهذه خمسة لا يختلف المذهب فيها[6].

وحجتهم: حديث عمرو بن شعيب السابق وذكر فيه أن عمر فرض الدية وقدرها بالذهب والفضة والبقر والغنم[7]، واستثنى أصحابه الحلل.

---

(1) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، باب اعواز الإبل، ج:8، ص:77، رقم الحديث:15950. قال الألباني: حديث حسن. انظر: الألباني: إرواء الغليل، ج:7، ص:305، رقم الحديث:2274.

(2) حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي، معالم السنن، (حلب، المطبعة العلمية، 1351هـ)، ط1، ج:4، ص:24. إبراهيم بن محمد بن عبد الله ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع، (بيروت: المكتب الإسلامي)، ج:8، ص:345.

(3) السرخسي، المبسوط ، ج:26، ص:78/ الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ج:6، ص:127.

(4) ابن قدامة، المغني، ج:8، ص:289.

(5) الكاساني، بدائع الصنائع، ج:7، ص:253.

(6) ابن قدامة، المغني، ج:8، ص:289.

(7) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الديات، باب الدية كم هي؟ ج:4، ص:184، رقم الحديث:4542. قال الألباني: حديث حسن.

القول الرابع: تجب الدية في ستة أجناس: الإبل والذهب والفضة والبقر والغنم والحلل، وهو قول أبي يوسف ومحمد من الحنفية ورواية ثالثة عند الحنابلة[1]. واحتجوا: بحديث عمرو السابق، وفيه نص على الأصل السادس وهو الحلل، فلا يستثنى لقضاء عمر به.

الراجح: إن أصل الإبل محل اتفاق جميع المذاهب الفقهية لصحة دليله وقوته، وقد أخذ بهذا الرأي مجلس الإفتاء الأعلى الفلسطيني في جلسته المنعقدة بتاريخ 28/11/2013م، وقدر الدية المخففة في حينه بـ: (84000) أربع وثمانين ألف دينار أردني، والمغلظة بـ: (100000) مائة ألف دينار أردني، وأن هذا التقدير يخضع للتغيير بناءً على ما يطرأ في السوق من ارتفاع وانخفاض لأثمان الإبل بين حين وآخر. وحديث عمرو بن شعيب الذي حسنه الألباني، وفيه قضى عمر بباقي الأجناس إنما كان من قبيل تصرف الإمام على رعيته، لمصلحة اقتضت العدول بسبب غلاء الإبل.

على أن الأوجه المصير إلى الذهب والفضة كأجناس أخرى للديات وذهب إلى هذا الشافعية في القديم في حال إعوزاز الإبل إما لعدمها أو لغلاء ثمنها، وهذا حال بلادنا فلسطين، حيث يندر فيها الإبل، وأغلب كسب أهلها من الذهب والفضة وماله حكمها كالأوراق النقدية، وهذا متوافق مع ما قرره الفقه المالكي حيث أوجب على أهل العمود الإبل وعلى أهل الشام ومصر الذهب وعلى أهل العراق الدراهم، لأنه غالب كسبهم، وعليه فإنني أرى جواز اعتمادها كأصول للديات، ويتحصل على هذا التخريج ثلاثة أجناس هي: الإبل والذهب والفضة لما عللنا. والله أعلم.

المطلب الثاني: أبدال الديات

أولا: الإبدال والاستبدال في اللغة: جَعْل شَيْءٍ مَكَانَ شَيْءٍ آخَرَ، لاَ فَرْقَ بينهما عِنْدَ أَهْل اللُّغَةِ فِي الْمَعْنَى[2].

ثانياً: وفي الاصطلاح: جعل أحد أصول الديات مكان أصل الإبل، وتقوم في حال اعتبارها على أثمان الإبل.

اختلف العلماء فيما زاد عن أصل الإبل من الأموال الواجبة في دفع الديات. هل هي أصول أم أبدال؟ على قولين:

القول الأول: أصل الدية جنس واحد هو الإبل، وغيرها من الأجناس الأخرى كالذهب

(1) الكاساني، بدائع الصنائع، ج:7، ص:253/ علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج:3، ص:106/ ابن قدامة، المغني، ج:8، ص:289.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج:11، ص:48.

والفضة أبدال، ذهب إلى هذا القول الشافعي في الجديد، ورواية عن أحمد، وظاهر كلام الخرقي، وقول طاووس وابن المنذر[1].

واحتجوا بما يلي:

- أن النبي – صلى الله عليه وسلم – بين دية العمد والخطأ فغلظ بعضها وخفف بعضها، ولا يتحقق هذا إلا في الإبل، فقد روى عبد الله بن عمرو أن النبي – صلى الله عليه وسلم - قال:« قتيل الخطأ شبه العمد، قتيل السوط والعصا، مائَة من الإبل، أربعون منها خلفة، في بطونها أولادها»[2].
- ولأنه بدل متلف وجب حقا لآدمي فكان متعيناً كعوض الأموال.
- أجناس الدية غير الإبل لا يصار إليها إذا أعوزت أو لم توجد إلا بأكثر من ثمن المثل، كالقيمة في بدل المثليات، أشبه المتيمم إذا عدم الماء. فإن عدل عنها إلى الذهب والفضة لإعوازها فيؤخذ قيمة الإبل ما بلغت باختلاف الزمان والمكان[3]. قال في المهذب:« وإن أراد الجاني دفع العوض عن الإبل مع وجودها، لم يجبر الولي على قبوله، وإن أراد الولي أخذ العوض عن الإبل مع وجودها لم يجبر الجاني على دفعه، لأن ما ضمن لحق الآدمي ببدل لم يجز الإجبار فيه على دفع العوض، ولا على أخذه مع وجوده كذوات الأمثال، وإن تراضيا على العوض جاز، لأنه بدل متلف، فجاز أخذ العوض فيه بالتراضي كالبدل في سائر المتلفات»[4].

القول الثاني: الديات ثلاثة أجناس إبل وذهب وفضة، وتجب فيها الدية على وجه التعيين وهي ليست بدلاً عن الإبل بل هي أصل بذاتها، وللقاضي أن يقضي بالدية من الدنانير والدراهم بحسب قيمتها دون تقييمها على أثمان الإبل. وذهب إلى هذا القول الحنفية[5]، والمالكية[6]، والشافعي في القديم[7]. قال السرخسي:« فلو كان الأصل في الدية

(1) الشيرازي، المهذب، ج:2، ص:196/ النووي، منهاج الطالبين، ج:1، ص:126/ ابن قدامة، الكافي، ج:4، ص:175.

(2) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب الديات، باب دية شبه العمد مغلظة، ج:2، ص:877، رقم الحديث:2627. قال الألباني: حديث صحيح.

(3) الماوردي، الحاوي، ج:12، ص:226.

(4) الشيرازي، المهذب، ج:2، ص:196.

(5) السرخسي، المبسوط، ج:26، ص:75 76-/ الكاساني، بدائع الصنائع، ج:7، ص:253.

(6) ابن عبد البر، التمهيد، ج:17، ص:345.

(7) الماوردي، الحاوي، ج:12، ص:226.

الإبل، وهي دين، والدراهم، والدنانير بدل عنها كان هذا دينا بدين ونسيئة بنسيئة، وذلك حرام شرعا، يوضحه: أن الآدمي حيوان مضمون بالقيمة كسائر الحيوانات، والأصل في القيمة الدراهم، والدنانير إلا أن القضاء بالإبل كان بطريق التيسير عليهم؛ لأنهم كانوا أرباب الإبل، وكانت النقود تتعسر منهم؛ ولأنهم كانوا يستوفون الدية على أظهر الوجوه؛ ليندفع بها بعض الشر عنهم، وذلك في الإبل أظهر منه في النقود فكانت بخلاف القياس بهذا المعنى، ولكن لا يسقط بها ما هو الأصل في قيمة المتلفات»[1].

ولا يعتبر البقر والغنم والحلل من الأجناس والأصول، لأن هذه الأشياء مجهولة المالية عندهم، وإنما التقدير يكون بشيء معلوم، ولهذا لا يقدر بها ضمان المتلفات، وأما التقدير بالإبل إنما عرف بالآثار المشهورة، ولم يوجد ذلك في غيرها[2].

وعند الصاحبين أصول الديات ستة أجناس على وجه التعيين وليست أبدال عن الإبل وتقوم بذاتها بحسب قيمتها وقت الوجوب والاستحقاق. قال الكاساني:« لو صالح الولي على أكثر من مائتي بقرة ومائتي حلة لم يجز بالإجماع، ولو لم يكن ذلك من جنس الدية لجاز »[3].

وذهب الحنابلة في المعتمد إلى أنها خمسة أصول متعينة بذاتها إذا أحضر من عليه الدية شيئا منها جاز وليس لولي الدم مطالبته بغيره، سواء كان من أهل ذلك النوع أم لا، لأنها أصول في قضاء الواجب لا أبدال، تقوم ما بلغت، ولا تقوم على أثمان الإبل[4].

ثمرة الخلاف في المسألة: إن اعتبار أصل الدية هو الإبل وأن غيرها أبدال عنها يعني أن يخرج الجاني الدية من الإبل أو يقوم غيرها من الأصناف على أثمانها عند الإعوزاز أو التراضي ما بلغت باختلاف الزمان والمكان فهي الأصل الذي يدور حوله رحى قيمة الديات، وأما من قال بأن غير الإبل أصول متعينة بذاتها فإن للجاني عندئذ أن يخرج ما لزمه من الدية أي صنف شاء أو مقدار قيمته بذاته ما بلغ دون النظر إلى اختلافه مع قيم الأجناس الأخرى.

الراجح:

الأوجه الذهاب إلى القول بأن أصول الدية ثلاثة :الإبل والذهب والفضة، فأصل الإبل

---

(1) السرخسي، المبسوط، ج:26، ص:75 76-.

(2) البابرتي، العناية شرح الهداية، ج:10، ص: 276.

(3) الكاساني، بدائع الصنائع، ج:7، ص:254.

(4) ابن قدامة، المغني، كتاب الديات، ج:8، ص:376/ المرداوي، الإنصاف، ج:10، ص:45.

محل اتفاق العلماء لما ثبت بالآثار المشهورة والصحيحة، وأما الذهب والفضة فهما أصل الأثمان ومقياس تقويم السلع والأشياء، وأساس تحديد قيم المتلفات، وإنما صار الأمر إلى الإبل على خلاف القياس، لأن الناس كانوا أهل إبل ويتعسر عليهم النقود، فجاء القضاء بها تيسيراً عليهم، لما كان لها من ظهور في حياتهم الاقتصادية. قال السرخسي:« إن الآدمي حيوان مضمون بالقيمة كسائر الحيوانات، والأصل في القيمة الدراهم، والدنانير إلا أن القضاء بالإبل كان بطريق التيسير عليهم؛ لأنهم كانوا أرباب الإبل، وكانت النقود تتعسر منهم؛ ولأنهم كانوا يستوفون الدية على أظهر الوجوه؛ ليندفع بها بعض الشر عنهم، وذلك في الإبل أظهر منه في النقود فكانت بخلاف القياس بهذا المعنى »[1].

وهل يلزم الجاني بإخراج نوع من الديات على التعيين، أم له حق اختيار ما شاء منها؟ هذا ما سنبينه في المبحث التالي.

المبحث الثالث: أقوال العلماء في إلزام الجاني بنوع من الدية.

تظهر أهمية المسألة بسبب الاختلاف في أصول الديات وقيمتها اختلافاً فاحشاً. فهل للمجني عليه وأوليائه إلزام الجاني بنوع من الدية؟ أم للجاني وعاقلته اختيار ما شاء من أنواعها؟ افترق العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[2] والمالكية[3] والحنابلة[4] إلى أن للجاني وعاقلته اختيار ما شاؤا من أصول الديات ولا يلزموا بنوع معين منها، وعلى المجني عليه وأوليائه قبول ذلك.

واستدلوا بما يلي:

أولاً: القرآن الكريم:

1. قوله تعالى:« فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ

(1) السرخسي، المبسوط، ج:26، ص:76.

(2) لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، الفتاوى الهندية، (بيروت: دار الفكر، 1310هـ)، ط2، ج:6، ص:24/ الكاساني، بدائع الصنائع، ج:7، ص:253/ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، (دار ابن حزم)، ط1، ص:903.

(3) العدوي، حاشية العدوي، ج:2، ص:299/ ابن عبد البر، التمهيد، ج:17، ص:349/ أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي، المنتقى شرح الموطأ، (مصر: مطبعة السعادة ، 1332هـ)، ط1، ج:7، ص: 68 - 69.

(4) ابن قدامة، المغني، ج:8، ص:369.

كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ »[1].

2. قوله تعالى:« فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ »[2].

3. قوله تعالى:« فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ»[3].

وجه الدلالة من الآيات الكريمة: في الآيات الكريمة دلالة على التخيير في الكفارات المختلفة، فخير الشارع الحكيم من يحنث بيمينه بين الإطعام والكسوة والعتق، وخير المحرم في الحج في جزاء قتل الصيد بين مثل ما قتل أو إطعام مساكين أو الصيام، وخير من حلق شعره في الحج لأذى أصاب رأسه بالصيام أو الصدقة أو النسك، وأيها اختار أجزأ عنه بالاجماع[4]. وكذا في هذه المسألة فإن من لزمته الدية وتعددت أصنافها يختار ما شاء منها، وعلى الآخر قبول ذلك.

ثانياً: الواجب المخير:

ينقسم الواجب باعتبار تعيين المطلوب وعدم تعيينه إلى واجب مخير وواجب معين[5]، فالمخير: ما طلب الشارع من المكلف فعله من أمور معينة، على وجه التخيير وتبرأ ذمته بأدائه، كما في التخيير في كفارة اليمين بين الإطعام والكسوة والعتق، لما في التخيير من توسعة على المكلف في أداء ما طلبه الشارع منه، وأما الواجب المعين: فهو ما طلبه الشارع بعينه، ولا تبرأ ذمة المكلف إلا إذا قام به عيناً، كالصلاة والصوم، ورد المغصوب، وأداء الدين[6].

(1) سورة المائدة، آية (89).

(2) سورة المائدة، آية (95).

(3) سورة البقرة، آية (196).

(4) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي،، المستصفى في أصول الفقه، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية ، 1413هـ)، ط1، ج:1، ص:47/ ابن قدامة، روضة الناظر، ج:؛1، ص:156.

(5) أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد حسين شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية ، 1419هـ)، ط1، ج:3، ص:159.

(6) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الفروق، (بيروت: عالم الكتب)، ج:2، ص:7/ عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، (الرياض: مكتبة الرشد ، 1434هـ)، ط7، ص:149/ الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، ج:1، ص:54.

ويشترط في الواجب المخير:

فالمطلوب في الواجب المخير الأمر الكلي، حيث إن المكلف إذا امتنع عن الكل أثم، إذ إن موضع الإثم هو ترك الكل، والامتناع عن البعض وأداء البعض لا إثم فيه، والواجب على المكلف فعل أي واحدة من الخيارات التي هو مخير فيها لا بعينها، وإنما يتعين بفعل المكلف، ولا تبرأ ذمته إلا بفعل أي واحدة منها(1). وقد أجمعت الأمة في خصال الكفارة على أن الواجب واحد منها لا كلها والاجماع حجة قاطعة لا تجوز مخالفته(2). ولا يمكن أن يكون التخيير بتعيين أحد أفراد المخير دون غيره، لأن في ذلك منافاة معنى التخيير، فوجب إلزام المكلف بواحد منها دون تعيين.

القول الثاني: لا يكون الخيار للمجني عليه وأوليائه، ولا للجاني وعاقلته، وإلى هذا ذهب الشافعية، وقول عند الحنابلة، فأصل الدية عندهم محصور بالإبل، فهم يرون إلزام الجاني بالأداء منها، ولا يجزئ غيرها وإن أراد أي طرف العدول عنها إلى غيرها فللآخر منعه، لأن الحق متعيّن فيها فاستحقت كالمثل في المثليات المتلفة، فإن عدمت ولم توجد أو أعوزت وصارت بأكثر من ثمن المثل، ففي القديم: له العدول إلى ألف دينار أو اثني عشر ألف درهم، وفي الجديد: تجب قيمة الإبل بالغة ما بلغت، لأن ما ضمن بنوع من المال، وجبت قيمته، كذوات الأمثال، ولأن الإبل إن أجزأت إذا قلت قيمتها، ينبغي أن تجزئ وإن كثرت قيمتها، كالدنانير إذا غلت أو رخصت، والأمر نفسه إن غلت الإبل كلها(3)، فاعتمادهم على أن الإبل هي الأصل الوحيد في الدّية يكون لأولياء المقتول إلزامهم بدفع الدّية من الإبل، ولا يختار أولياء المقتول ولا القاتل أي صنف آخر من الدّية، « إلا أن يتراضيا إلى غير ذلك »(4). وليس لأولياء الجاني الاختيار في حال وجود الإبل، إلا إذا أعوزت(5). وهو

1. أن تكون الأشياء المخير بينها معلومة للمخاطب ومحصورة ومعينة، حتى يحيط المكلف بها ويوازن بينها.
2. أن تتساوى تلك الأشياء المخير بينها في الرتبة، فيخير بين واجب وواجب، ولا يجوز التخيير بين واجب ومندوب.
3. أن لا يخير بين شيئين متساويين تمام التساوي بحيث لا يتميز أحدهما عن الآخر.
4. أن يتعلق التخيير بما يستطيع فعله، فلا يصح التخيير بين شيء يستطيعه، وآخر لا يستطيعه.

انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ص:174.

(1) أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، (بيروت: المكتب الإسلامي) ج:1، ص:100/ علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس ابن اللحام، المختصر في أصول الفقه، تحقيق د. محمد مظهر بقا، (مكة المكرمة، جامعة الملك عبد العزيز)، ص:61/ كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام السيواسي، فتح القدير، (بيروت: دار الفكر)، ج:10، ص:207.

(2) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ص:251.

(3) الشيرازي، المهذب، ج:3، ص:212.

(4) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم،(بيروت: دار المعرفة،1410هـ)، ج:6، ص:123.

(5) الشربيني، مغني المحتاج، ج:5، ص:300.

رأي للحنفية في حال القتل شبه العمد محتجين أن باختيار الجاني وعاقلته تفوت الحكمة من التغليظ ويجبروا على دفع الدية من الإبل[1].

القول الثالث: التوسط بين قيم أصول الديات المختلفة بحيث يتم احتساب القيمة الوسط بين أعلى وأدنى قيمة، ذهب إلى هذا القول الشمري والأسطل[2]، قال د. الشمري في صحيفة العرب القطرية: إنه بالنظر إلى الواقع العملي المعاصر والنقود المستعملة في البيع والشراء وسائر المعاملات، وكذلك ظروف المعيشة ومستويات الدخل، أن لولي الأمر أن يقدر الدية على أساس مجموع قيم الأصناف التي ذكرها الفقهاء أصولاً للدية، لأن في هذا تحقيقاً للعدالة في حق من وجب عليه الحق في الدية ومن وجبت له[3]. وقال د. يونس الأسطل: فإننا نرى تثبيت الدية حاليا في قطاع غزة بما جرى عليه العمل حقبة طويلة وقد ألفه الناس واطمأنوا إليه وهو (42500) دينار أردني، فهو وسط بين التقديرات المختلفة، وهو مبلغ ليس بالهين جمعه من القاتل في وقت لم تعد فيه الدية لازمة لعاقلة القاتل، لضعف الروابط الأسرية في التناصر والتكافل، كما أنه يمثل تعويضاً لا بأس به عما فقده أولياء القتيل من منافعه، فهي تراعي حرمة الدم وتراعي القاتل في آنٍ واحد[4].

الراجح: بناء على ما قلناه – سابقاً- من جواز اعتماد ثلاثة أجناس للدية هي الإبل والذهب والفضة فإن القول بتخيير الجاني في إخراج الدية من أي صنف من الأصناف الثلاثة شاء هو الأوجه، إلا أن التفاوت في قيمة الأجناس الثلاثة تفاوتاً فاحشاً أدى إلى اختلاف الناس في كيفية الاختيار، ففي بلادنا فلسطين تقدر قيمة مائة من الإبل بـ (120000) دينار أردني تقريبا، وقيمة ألف دينار من الذهب بـ (80000) دينار أردني تقريبا، وقيمة اثني عشر الفا من الدراهم الفضية بـ (30000) دينار أردني تقريباً[5]، هذا الاختلاف أدى إلى نشوب نزاعات بين الناس عند تقديرهم للديات، فمجلس الإفتاء الأعلى في فلسطين ذهب

---

(1) علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني، الهداية، تحقيق طلال يوسف، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج:4، ص:460.

(2) الشمري: د. ثقيل بن ساير، نشأ في منطقة أم ملال محمد بقطر عام 1957م، حاصل على درجة الدكتوراة من جامعة القاهرة وعنوان رسالته «التغرير في الفقه الإسلامي»، ورئيس اللجنة الشرعية بوزارة الأوقاف، وعضو مؤسس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين. الأسطل: د. يونس محيي الدين، ولد بمدينة خان يونس بفلسطين عام 1956م، حصل على شهادة الماجستير والدكتوراة من كلية الشريعة بالجامعة الأردنية، عمل محاضرا بالجامعة الإسلامية بغزة ثم عميدا لكلية الشريعة، وهو عضو المجلس التشريعي الفلسطيني ورئيس رابطة علماء فلسطين. انظر: موقع ويكبيديا على الرابط الالكتروني: https://ar.wikipedia.org/wiki

(3) ثقيل بن سابر الشمري، دية القتل الخطأ، صحيفة العرب القطرية، قطر، العدد 9174/ 25 تموز 2013.

(4) يونس بن محيي الدين الأسطل، القدر المستطاع من قيمة دية القتل الخطأ في القطاع، موقع الشيخ يونس الأسطل، تاريخ الاطلاع: 2/2/2018م.

(5) وهذا التفاوت في قيم أصول الديات يختلف باختلاف الزمان والمكان، فيحتاج إلى مراجعة وتقويم مستمرين.

إلى أن التقدير والتقويم يكون بالإبل باعتباره الأصل الوحيد المتفق عليه، وذهب رجال الإصلاح وممثلوا عشائر الخليل إلى تبني تقدير دية الخطأ بالفضة في اجتماع عقدوه في ديوان آل زاهدة في المدينة 28/4/2014م وأصدروا البيان التالي: نحن عشائر ورجال الإصلاح في محافظة الخليل نؤكد إلتزامنا بما التزمنا به خلال السنوات التي خلت بمقدار الدية في القتل الخطأ – كحوادث السير والدهس وغيرها وهي كثيرة – والمقدر بالفضة، وقد تم خلال هذه السنوات أكثر من خمسين عطوة على هذا الأساس، ودية الفضة هي دية شرعية معمول بها في فلسطين كما هو الحال في الأردن وسوريا والعراق، وأمام إلتزامنا هذا نهيب بجميع المحكمين الشرعيين أن يلتزموا به لوأد الفتن في مهدها ولرفع الحرج عن الناس، في وقت تعاني فيه الناس أوضاعا اقتصادية صعبة، وقد بنيت الأحكام الشرعية على التيسير والتخفيف، قال تعالى:« يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ »[1]، وللعلم أن بعض الآراء الفقهية أجازت للجاني اختيار نوع الدية حتى يتمكن من الأداء. مؤكدين أيضا أن أي عائلة من المحافظة لا تأخذ بما التزمنا به فلتعلن عن نفسها لتعامل بالمثل، آملين من جميع العائلات أن تسير معنا في هذا الرأي الشرعي الذي نرى فيه صلاح أمر الناس وإطفاء الفتن[2].

وذهب بعض علماء فلسطين منهم أ.د. حسام الدين عفانة إلى أن تقويم دية الخطأ بالذهب هو الأولى لثبات سعره دون الفضة التي فقدت جزءا كبيرا من قيمتها بينما بقي الذهب محافظا على سعره مع اختلاف يسير، ولهذا ذهب كثير من العلماء إلى تقدير نصاب الزكاة بالذهب دون الفضة[3]، وهذا ما رجحه صاحب كتاب فقه الزكاة حيث قال: ويبدو لي أن هذا القول سليم الوجه قوي الحجة فبالمقارنة بين الأنصبة المذكورة في أموال الزكاة كخمس من الإبل أو أربعين من الغنم أو خمسة أوسق من الزبيب أو التمر تجد أن الذي يقاربها في عصرنا الحاضر هو نصاب الذهب لا نصاب الفضة[4]. وقال د. محمد الأشقر في كتابه قضايا الزكاة المعاصرة:« وقد مال بعض الفقهاء في هذا العصر إلى الرجوع إلى التقويم في عروض التجارة والنقود الورقية إلى نصاب الذهب خاصة، ولذلك وجه بين، وهو ثبات القدرة الشرائية للذهب، فإن نصاب الذهب(20 ديناراً) كان يشترى بها في عصر النبي – صلى الله عليه وسلم – عشرون شاة من شياه الحجاز تقريباً،

(1) سورة البقرة: الآية (185).

(2) انظر: شبكة الحرية الإعلامية، وجهاء الخليل يتباحثون في مقدار دية القتل الخطأ، 29/4/2014، على الرابط الالكتروني: http://www.hr.ps/news/page-50306.html

(3) انظر: موقع طريق الإسلام، تقدير الدية بالذهب وليس بالإبل، فتوى للدكتور حسام الدين عفانة، على الرابط الإلكتروني: https://ar.islamway.net/fatwa/56839

(4) انظر: يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، (بيروت: مؤسسة الرسالة ،1393هـ)، ط1، ج:1، ص:264.

وكذلك نصاب الفضة (200 درهم) كان يشترى بها عشرون شاة تقريباً، أما في عصرنا الحاضر، فلا تكفي قيمة مائتي درهم من الفضة لشراء شاة واحدة، بينما العشرون مثقالاً - ولقوة الثبات في الذهب - تكفي الآن (1417ه) لشراء عشرين شاة من شياه الحجاز أو أقل قليلا...» [1].

وما يقال في تقدير نصاب الزكاة بالذهب يقال في تقدير الدية بالذهب أيضاً، إذ لا فرق، فالدينار الذهبي فيها واحد، وعليه فإن قيمة الدية تتغير طبقاً لتغير قيمة أصلها وهو الذهب.

وعلى ذلك فإنني أرى تبني القول القائل: باختيار الذهب مقياسا لتقدير الديات في القتل الخطأ مع ما في القول بتقدير الدية بالفضة من تيسير وتخفيف على الناس خاصة في بلادنا فلسطين التي تعيش في معاناة اقتصادية صعبة بسبب حصار الاحتلال لجميع منافذ الحياة فيها وتحكمه في مفاصل الحياة الاقتصادية، وكذا تفرق أبناء العائلات والعشائر في المنافي والشتات مما أضعف قوة العاقلة وتناصرها في دفع الدية، وذلك لما يلي:

- ثبات القوة الشرائية للذهب دون الفضة، وبهذا يظهر التفاوت الكبير بين تقدير الدية بالفضة وبين تقديرها بالذهب والإبل.
- الإبل نادرة في بلادنا فلسطين ويعز وجودها وإخراج الدية منها يلحق الناس بالحرج والمشقة إما لندرتها أو غلاء ثمنها، وقد قرر الفقهاء إخراج الواجب من غالب أموالهم، قال الباجي في المنتقى:« وعندي أنه يجب أن ينظر إلى غالب أموال الناس في البلاد فأي بلد غلب أموال أهلها الذهب فهم أهل ذهب وأي بلد غلب على أموالهم الورق فهم أهل ورق وربما انتقلت الأموال فيجب أن تنتقل الأحكام»[2]. وقال في المهذب:« وتجب الدية من الصنف الذي يملكه من تجب عليه الدية، من القاتل أو العاقلة، كما تجب الزكاة من الصنف الذي يملكه من تجب عليه الزكاة»[3].
- قياساً على نصاب الأوراق النقدية وعروض التجارة في الزكاة حيث ذهب أغلب العلماء إلى تقديرها بالذهب دون الفضة.

(1) محمد الأشقر، أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة،(عمان: دار النفائس)، ج:1، ص:300.

(2) الباجي، المنتقى شرح الموطأ، ج4، ص:199.

(3) الشيرازي، المهذب في الفقه الشافعي، ج:2، ص:196.

الخاتمة:

وفي ختام هذا البحث فقد توصل الباحث الى جملة من النتائج والتوصيات فيما يلي ابرزها

أولاً: النتائج:

1. اتفق الفقهاء على أن الأصل في الدية الإبل، واختلفوا في باقي الأجناس فذهب الجمهور إلى أنها ثلاثة : إبل وذهب وفضة، والحنابلة في المعتمد إلى أنها خمسة فأضافوا إليها البقر والشياه، وذهب الصاحبان إلى أنها ستة وأضافوا إليها الحلل، ورجح الباحث ما ذهب إليه الجمهور.
2. أبدال الديات هي ما يجوز إخراجه بدل الإبل ويقوم بثمنها، لأنها الأصل وغيرها يقوم بها.
3. اختلف الفقهاء في غير الإبل من أجناس الديات، هل هي أصول بذاتها أم بدل عنها ؟ ورجح الباحث أن الذهب والفضة أصول كالإبل وليست أبدال عنها.
4. اختلف فقهاء المذاهب في مدى مشروعية إلزام الجاني بنوع من أنواع الديات، والراجح أن للجاني وأوليائه اختيار ما شاؤوا من أصناف الديات الثلاثة، ولم يختلف الناس قديما في إلزام الجاني بنوع منها، وذلك لتقاربها في القيمة.
5. إن سبب اختلاف قيمة مقادير الديات في وقتنا الحاضر أدى إلى تنازع الناس واختلافهم في مدى مشروعية إلزام أولياء المجني عليه للجاني بنوع من الديات، ففي بلادنا فلسطين ذهب مجلس الإفتاء الأعلى إلى تقديرها بالإبل وإلزام أولياء الجاني بذلك، وذهب بعض علمائها إلى تقديرها بالذهب، لثبات قوته الشرائية واستقراره إلى حد كبير، وذهبت بعض العشائر إلى تقويمها بالفضة تخفيفا على الناس وإرفاقا بهم، ورجح الباحث إلزام الجاني وأوليائه بإخراج الدية من الذهب في القتل الخطأ قياساً على نصاب الزكاة حيث رجح علماء بلادنا تقديره بالذهب دون الفضة لثباته.

ثانياً: التوصيات:

- التعاون بين هيئات الإفتاء العامة ومؤسسات المجتمع المدني خاصة لجان الإصلاح في حل المشاكل الاجتماعية واستصدار الأحكام الشرعية المناسبة.
- توحيد الخطاب الشرعي فيما يتعلق بإخراج الديات واعتماد جهات الإفتاء الرسمية في ذلك منعا للفوضى والاضطراب في الفتوى.

قائمة المصادر والمراجع:

الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، (بيروت: المكتب الإسلامي).

الأسطل، يونس بن محيي الدين، القدر المستطاع من قيمة دية القتل الخطأ في القطاع، موقع الشيخ يونس الأسطل.

الأشقر، د. محمد، أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة، (عمان: دار النفائس).

الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، (بيروت: المكتب الإسلامي)، ط2.

الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، (الرياض: مكتبة المعارف ، 1415هـ)، ط1.

البابرتي، محمد بن محمد بن محمود، العناية شرح الهداية، (بيروت: دار الفكر).

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب، المنتقى شرح الموطأ، (مصر: مطبعة السعادة ، 1332)، ط1.

البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير الناصر، (دار طوق النجاة، 1422هـ)، ط1.

بهنسي، أحمد فتحي، الدية في الشريعة الإسلامية، (القاهرة: دار الشروق ، 1988م).

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق محمد عطا، (مكة المكرمة: مكتبة دار الباز).

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الاجماع، (بيروت: دار الكتب العلمية).

أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية).

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد، (القاهرة: دار الحديث، 2004م).

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، (دار الكتبي، 1994م)، ط1.

الزركشي، محمد بن عبد الله، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، (دار العبيكان، 1993م)، ط1.

الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1313هـ)، ط1.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة، 1414هـ).

السمرقندي، علاء الدين، تحفة الفقهاء، (بيروت: دار الكتب العلمية).

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم، (بيروت: دار المعرفة، 1410هـ).

شبكة الحرية الإعلامية، وجهاء الخليل يتباحثون في مقدار دية القتل الخطأ، 29/4/2014، على الرابط الالكتروني: http://www.hr.ps/news/page-50306.html

الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، الاقناع في حل الفاظ أبي شجاع، تحقيق مكتب البحوث والدراسات – بيروت.

الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج، (بيروت: دار الكتب العلمية 1415هـ)، ط1.

الشمري، ثقيل بن سابر، دية القتل الخطأ، صحيفة العرب القطرية، قطر، العدد (9174)، 25 تموز2013.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار،(دار ابن حزم)، ط1.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، (بيروت: دار الجيل).

الشيباني، محمد بن حسن، الأصل ـ المعروف بالمبسوط ـ تحقيق أبو الوفا الأفغاني، (كراتشي: إدارة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية).

الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، التنبيه في الفقه الشافعي، (بيروت: عالم الكتب).

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، المهذب، (بيروت: دار الكتب العلمية).

الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000م).

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، الاستذكار، تحقيق سالم محمد عطا، محمد علي معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، ط1.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، التمهيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية ، 1387هـ).

ابن عثيمين، محمد صالح، الشرح الممتع على زاد المستقنع، (دار ابن الجوزي، 1428هـ).

العدوي، علي بن أحمد بن مكرم، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق يوسف البقاعي، (بيروت: دار الفكر ، 1414هـ).

ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلَّق عليه محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، ط3 .

العسقلاني، أحمد بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة ، 1379هـ).

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى في أصول الفقه، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية ، 1413هـ)، ط1 .

ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، روضة الناظر وجنة المناظر، (مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، 2002م)، ط2.

ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، الكافي في فقه الإمام أحمد، (بيروت، 1414هـ)، ط1.

39 - ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني، (مكتبة القاهرة ، 1388هـ – 1968م).

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، الفروق، (بيروت: عالم الكتب).

القرضاوي، د. يوسف، فقه الزكاة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1393هـ - 1973م)، ط2.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ - 1986م)، ط2.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد حسين شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية ، 1419هـ)، ط1.

ابن اللحام، علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس، المختصر في أصول الفقه، تحقيق د. محمد مظهربقا، (مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز).

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء الكتب العربية- فيصل عيسى البابي الحلبي).

مالك، مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري، الحاوي الكبير، تحقيق الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية ، 1419هـ 1999-م)، ط1.

المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ط2.

المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل، الهداية، تحقيق طلال يوسف، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

المزني، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، مختصر المزني – مطبوع ملحقاً بكتاب الأم للشافعي- (بيروت: دار المعرفة، 1990م).

مصطفى، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، تحقيق مجمع اللغة العربية، (دار الدعوة).

ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله، المبدع في شرح المقنع، (بيروت: المكتب الإسلامي).

ملاخسرو، محمد بن فرامرز بن علي، درر الحكام شرح غرر الأحكام، (دار إحياء الكتب العربية).

ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم، الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، (رأس الخيمة - الإمارات العربية المتحدة: مكتبة مكة الثقافية، 1425هـ - 2004م)، ط1.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414هـ).

موقع طريق الإسلام، تقدير الدية بالذهب وليس بالإبل، فتوى للدكتور حسام الدين عفانة، على الرابط الإلكتروني: https://ar.islamway.net/fatwa/56839

ابن النجار، تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي، منتهى الإرادات، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة ، 1419هـ - 1999م)، ط1.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (دار الكتاب الإسلامي)، ط2 .

نظام، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، الفتاوى الهندية، (بيروت: دار الفكر، 1310هـ)، ط2 .

النفراوي، أحمد بن غانم بن سالم بن مهنا، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، (بيروت: دار الفكر، 1415هـ - 1995م).

النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، (الرياض: مكتبة الرشد، 1434هـ)، ط7.

النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، (بيروت: دار الفكر).

النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، منهاج الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق عوض قاسم أحمد عوض، (بيروت: دار الفكر ، 1425هـ – 2005م)، ط1.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير، (بيروت: دار الفكر).

Islamic Ruling on Obliging the Offender to Choose a Specific Method of Diyya (Retribution) Payment in Islamic Fiqh

Jamal Ahmad Zaid Kelani

Faculty of Shariah - An-Najah National University

Nablus - Palestine

Abstract:

This research, entitled “Islamic Ruling on Obliging the Offender to Choose a Specific Method of Diyya (Retribution) Payment in Islamic Fiqh”, comprises three main parts, an introduction and a conclusion. The researcher dealt with the concept of Diyya as seen by Islamic jurists. A Diyya is money paid in retribution for a committed crime that led to the loss of a person’s life or other parts of the body. There are three permissible methods of payment: camels, gold and silver, bearing in mind that the general rule is to give the culprit the freedom to choose out of the above three methods. The importance of this study, at present, lies in the fact it shows the extent to which it is legitimate to force the offender to choose a specific method of Diyya payment, because people have different attitudes due to the difference of the retribution value in the three methods. The most preferable procedure is to oblige the culprit to pay the value in gold, in view of the stability of its purchasing power.

Keywords: Types of Diyya, Substitutions of Diyya, Offender’s Selections, Obliging the Offender.

مصطلح الظاهر عند العلماء: دراسة دلالية

مروان علي النقبي

نايل ممدوح أبو زيد

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة الشارقة

الشارقة ـ الإمارات العربية المتحدة

تاريخ الاستلام: 11-04-2018 **تاريخ القبول: 18-10-2018**

ملخص البحث:

مصطلح (الظاهر) استخدمه علماء اللغة العربية، وعلماء الشريعة، وهذا البحث يكشف عن دلالة هذا المصطلح لغويا، ثم في الاستخدام عند العلماء، وخاصة علماء الأصول، وعلماء التفسير وعلوم القرآن الكريم، ومن ثم الخلوص إلى أوجه الاتفاق والاختلاف لدلالة (الظاهر) بينهم.

وقد خلص البحث بأن مصطلح (الظاهر) عند علماء التفسير أوسع من مفهومه عند علماء الأصول، وكلاهما لم يخرجا عن الدلالة اللغوية لماد (ظهر).

وقد جاء البحث في مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

الكلمات الدالة: الظاهر، دلالة الألفاظ، الدلالة اللغوية، الدلالة الشرعية.

المقدمة:

الحمد لله الذي أنزل الكتاب بلسان عربيٍّ مبين، وصلى الله وسلم وبارك على الهادي الأمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

إنّ للوقوف على دلالات الألفاظ أهمية بالغة، وقد حرص العلماء على ذلك واعتنوا به عناية فائقة، فظهرت المعاجم اللغوية العامة والخاصّة، وأفرد علماء كل فن معاجم في اصطلاحات فنونهم.

ومصطلح: (الظاهر) نال حظًا من الدراسة الدلالية عند علماء اللغة وأصول الفقه والتفسير، وبالرجوع إلى دلالة هذا المصطلح نجد أصوله اللغوية هي منطلق دلالته العرفية في اصطلاح الأصوليين والمفسرين؛ كما هو المشهور من حال المصطلحات في صلتها الظاهرة أو الخفية بين دلالتها اللغوية والاصطلاحية.

وعند المقارنة بين دلالة مصطلح (الظاهر) بين الأصوليين والمفسرين نجد تباين موقف كلا الفريقين في استعمالهم له، ومن هذا المنطلق جاء اختياري لبحث مصطلح (الظاهر) عند العلماء دراسةً دلالية.

أهمية الموضوع وأهدافه:

ترجع أهمية الموضوع لما فيه من إسهام في إبراز جمال اللغة العربية وتفوقها في ما تحمله ألفاظها من سعة المعاني، وقدرتها على التعريف عن اصطلاحات العلوم، ومواكبة التقدم العلمي والحضاري، وذلك بالبحث في المعاجم اللغوية المتقدمة والمعاصرة عن دلالة مصطلح (الظاهر) ومدى التطور الدلالي له، وبعد ذلك البحث عن دلالة مصطلح (الظاهر) عند علماء اللغة العربية في غير الدلالة المعجمية.

ثم البحث عن دلالته عند علماء الأصول والتفسير؛ للوقوف على أوجه الاتفاق والتباين في استعمالهم للفظ (الظاهر)، وذلك لما له من أهمية كبيرة في فهم دلالة النصوص الشرعية عموما، وتفسير القرآن الكريم على وجه الخصوص.

كما أن معرفة دلالات الألفاظ، وتمييز المصطلحات؛ يعدان ركيزة أساسية لفهم الموضوعات العلمية، وإعطاء التصور الصحيح لها.

سبب اختيار البحث ومشكلته:

وسبب اختياري لهذا البحث ترجع لما وجدته في نفسي من عدم استيعاب الفرق الدقيق

في استعمال مصطلح (الظاهر) بين علماء أصول الفقه، والمفسرين؛ فبينما وجدت بعض العلماء والباحثين في التفسير يسير على تعريفه كما هو في أصول الفقه، وجدت -في المقابل- آخرين يعرفونه بتعريف آخر.

ولذا يمكن تلخيص الإشكال الرئيس للبحث في السؤال الآتي: ما أوجه الاتفاق والاختلاف في دلالة مصطلح (الظاهر) بين الأصوليين، وعلماء التفسير؟.

الدراسات السابقة:

لقد سبق لدراسة (الظاهر والمؤول) بين أصول الفقه وعلوم القرآن الكريم: الدكتور فهد بن مبارك الوهبي، في كتابه: (المسائل المشتركة بين علوم القرآن وأصول الفقه وأثرها في التفسير)(1).

كما تطرق عدد من الباحثين لدراسة مصطلح (الظاهر) وتعريفه ضمن أبحاثهم، ومنهم:

- الدكتورة ابتسام الجابري، الحمل على الظاهر دراسة تطبيقية من خلال تفسير ابن جرير الطبري، بحث منشور في مجلة كلية الآداب، 2009م، العدد: 21، جامعة بنها.
- الأستاذة هيفاء بنت مقعد العتيبي، الحمل على الظاهر وأثره في التفسير دراسة نظرية تطبيقية، رسالة ماجستير بإشراف د. محمد بن عبد الله الربيعة، جامعة القصيم، 2015م.

وبعد رجوعي لهذه الدراسات وجدت نفسي بحاجة لبحث أكثر توسعًا لدراسة دلالة مصطلح (الظاهر) بما يميزه في الاستعمال عند المفسرين عن استعماله عند الأصوليين. وهذا الفرق الدقيق في استعمال مصطلح (الظاهر) هو ما أسعى ليكون إضافة جديدة أقدمها من خلال هذا البحث -إن شاء الله تعالى-.

منهج البحث:

سرت في البحث وفق منهج الاستقراء، والتقصي في كتب اللغة، وأصول الفقه، والتفسير وعلوم القرآن الكريم، ثم الموازنة بينهم. والوقوف على أوجه الاتفاق والاختلاف.

كما أني حرصت جاهدا أن يكون البحث مختصرا، ومركزا في دلالة مصطلح (الظاهر)، دون توسع في ما عداه.

---

(1) أصل الكتاب أطروحة دكتوراه تقدم بها الباحث في جامعة أم القرى.

خطة البحث:

المقدمة؛ وفيها أهمية الموضوع وسبب اختياره، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وخطته.

المبحث الأول: مصطلح الظاهر عند علماء اللغة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الدلالة المعجمية لمصطلح الظاهر.

المطلب الثاني: مصطلح (الظاهر)، في علمي: النحو، والبلاغة.

المبحث الثاني: مصطلح الظاهر عند علماء أصول الفقه.

المبحث الثالث: مصطلح الظاهر عند علماء التفسير وعلوم القرآن الكريم، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مادة (ظهر) في الاستعمال القرآني.

المطلب الثاني: تعريف مصطلح الظاهر عند علماء التفسير وعلوم القرآن الكريم.

الخاتمة، وفيها أهم النتائج.

المبحث الأول: مصطلح الظاهر عند علماء اللغة

في هذا المبحث لا أريد الاقتصار على الدلالة المعجمية لمصطلح (الظاهر) فحسب؛ بل أريد أن أبحث عن الاستعمالات الأخرى له في علوم اللغة العربية.

المطلب الأول: الدلالة المعجمية لمصطلح (الظاهر)

قال ابن فارس: (الظاء والهاء والراء أصل صحيح واحد يدل على قوة وبروز. من ذلك: ظهر الشيء يظهر ظهورا فهو ظاهر، إذا انكشف وبرز. ولذلك سمي وقت الظهر والظهيرة، وهو أظهر أوقات النهار وأضوؤها. والأصل فيه كله ظهر الإنسان، وهو خلاف بطنه، وهو يجمع البروز والقوة ..

والظهار: قول الرجل لامرأته: أنت علي كظهر أمي[(1)]. وهي كلمة كانوا يقولونها، يريدون بها الفراق)[(2)].

---

(1) وهذا كانوا يفعلونه في الجاهلية. وتخصيصهم الظهر بالذكر دون عضو آخر من الجسم فيه دلالة اجتماعية، ينظر فيها: محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414 هـ)، ط3، ج: 4، ص: 528.

(2) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر، 1399هـ - 1979م)، ج: 3، ص:471.

- الظهر: خلاف البطن من كل شيء. والظهر من الأرض: ما غلظ وارتفع، والبطن ما رق منها واطمأن[1].
- والظُهر، بالضم: بعد الزوال، ومنه صلاة الظُهر .. والظَهيرُ: المُعين، ومنه قوله تعالى:﴿ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ ﴾[التحريم: 4][2].
- والظاهر: خلاف الباطن؛ ظهر يظهر ظهورا، فهو ظاهر وظهير .. وظَهر الشيء بالفتح، ظهورا: تبين. وأظهرت الشيء: بينته. والظهور: بدو الشيء الخفي .. وقوله: ﴿ إِنَّهُمۡ إِن يَظۡهَرُواْ عَلَيۡكُمۡ ﴾[الكهف: 20]؛ أي يطلعوا ويعثروا[3].
- والظّهْر: كل من علا شيئأ فقد ظهر. وسمي المركوب ظهرا لأن راكبه يعلوه[4].
- وظَهَر الشَّيءُ:
  - بدا واتَّضح بعد خفاء، تبيَّن وجودُه.
  - عزَّ وارتقى،﴿ حَتَّىٰ جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَظَهَرَ أَمۡرُ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: 48].
  - شاع وكثُر وانتشر،﴿ ظَهَرَ ٱلۡفَسَادُ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ ﴾ [الروم: 41].
- ظهَر عليه فلانٌ: أعانه وسانده.
- أظهر القرآنَ: قرأه على ظهر لسانه[5].
- والمَظهَر: الصورة التي يبدو عليها الشيء[6].

قلت: وبتأمل المعاني السابقة فإنها كلها تعود لأصل واحد وهو القوة والبروز كما

---

(1) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي، و د. إبراهيم السامرائي، (مكتبة الهلال)، ج:4، ص:37.

(2) إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، 1407 هـ - 1987 م)، ط:4، ج: 2، ص: 731.

(3) ابن منظور، لسان العرب، ج: 4، ص: 523 ، 527.

(4) أبو البقاء أيوب بن موسى الكفويّ، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة) ص: 588.

(5) الدكتور أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، (القاهرة: عالم الكتب، 1429 هـ - 2008م)، ط:1، ج: 2، ص: 1441 - 1445.

(6) مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، (القاهرة: مطابع الأهرام)، ص: 402.

ذكر ابن فارس، وبالرجوع إلى بقية المعاجم اللغوية فإننا نجدها تذكر المعاني المتقدمة بين توسع واختصار.[1]

والآن سأعرض نماذج من الدلالة المعجمية للفظ (الظاهر) عند المعاصرين؛ لنرى مدى تكيّف اللفظ في أصله اللغوي مع المعاني المحدثة؛ نتيجة لتطور العلوم.

جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة:

- ظهَّر شيكًا ونحوَه: كتب على ظهره ما يفيد تحويلَه إلى شخص آخر «شيك مظهَّر».
- ظهَّر الصُّورةَ: بيَّنها وأظهرها على الفيلم أو على الورق بفعل الموادّ الكيميائيَّة.
- منهج ظاهراتيّ: منهج يهتمُّ بوصف الظّواهر وتصنيفها، وهو عبارة عن الوصف العلميّ للظواهر الواقعيّة مع اجتناب كلِّ تأويل أو شرح أو تقييم[2].

وفي المعجم الوجيز:

- الظاهر: (في الفلسفة): ما يبدو من الشيء في مقابل ما هو عليه في ذاته.
- الظاهرة: (في الاصطلاح): موضوعٌ ذو وجود خارجيّ حقيقيّ بصرف النظر عن صِلَته بالذِّهن، ولكلِّ علم ظواهره التي يدور بحثُه حولَها. والظَّاهِرَةُ الجويَّةُ: ما يُلْحَظ من آثار الطبيعة[3].

قلت: فيما سبق تبين لنا كيف حافظت مادة (ظهر) على أصل مدلولها اللغوي في: البروز والقوة، وقد أظهر تتبع هذه المادة في المعاجم المتقدمة والمعاصرة جانبا من جوانب خصائص اللغة العربية في قدرتها على مواكبة العلوم الحديثة، وقدرتها على استيعاب المعاني المتجددة.

---

(1) ينظر: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (بيروت: دار الفكر، 1431هـ، 2010م)، ص: 391 - 392، ومحمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (دار الهداية)، ج:12، ص: 479 - 500، والدكتور ناصر سيد أحمد، وزملاؤه، المعجم الوسيط، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1429هـ، 2008م) ط1، ص: 346.

(2) مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج: 2، ص: 1442 - 1443.

(3) مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، ص: 402.

ويمكن تلخيص أبرز المعاني اللغوية للفظ (الظاهر) فيما يأتي:

القوة، والبروز، والارتفاع، والمُعين، والواضح، والشائع، والصورة التي يبدوا عليها الشيء.

المطلب الثاني: مصطلح (الظاهر)، في علمي: النحو، والبلاغة

القصد من هذا المطلب البحث عن دلالة لفظ (الظاهر) عند علماء اللغة العربية؛ دون الدلالة المعجمية، وقد وجدت عندهم استعمال (الظاهر) في علم النحو، وعلم البلاغة.

أولا: مصطلح (الظاهر) في علم النحو:

الكلام عند النحاة ينقسم إلى: اسم وفعل وحرف.

ويقسم النحويون الاسم إلى: ظاهر، ومضمر، ومبهم:

فالاسم الظاهر هو: ما دلَّ بظاهرهِ وإعرابه على المعنى المراد به.

والمضمُر: ما كُنِيَ به عن الظاهر اختصاراً كـ «أنا وأنت».

والمبهم: كـ «هذا وهذه»[1].

وقال صاحب التحفة السنية بشرح المقدمة الآجرومية: (والاسم ثلاثة أقسام: مظهر: وهو ما دل على مسماه بلا قرينة كزيد. ومضمر: وهو ما دل على مسماة بقرينة تكلُّم أو خطاب أو غيبة نحو أنا، هو، أنت. ومبهم: وهو ما خفي معناه مثل هذا، والذي)[2].

قلت: وبهذا يتضح بأن الاسم الظاهر عند النحاة، قد استمد دلالته من الأصل اللغوي لمادة (ظهر).

ثانيا: مصطلح (الظاهر) في علم البلاغة:

مصطلح (الظاهر) عند علماء البلاغة نجده مستعملًا في باب: الخروج عن مقتضى الظاهر، ولم أقف لتعريف خاص بالظاهر في علم البلاغة. والخروج عن مقتضى الظاهر يراد به خروج الكلام في تكوينه وتركيبه عن الأصل الظاهر في وضعه الاعتياديّ.

---

(1) مرعي بن يوسف بن أبى بكر بن أحمد الكرمى، دليل الطالبين لكلام النحويين، (الكويت: إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلامية، 1430هـ - 2009م)، ص:15.

(2) يوسف الشيخ محمد البقاعي، التحفة السنية بشرح المقدمة الآجرومية، (بيروت: دار الفكر، 1423هـ، 2002م)، ص: 11 - 12.

يقول القزويني: (وأما بلاغة الكلام فهي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته)[1].

وبناء على كلام القزويني؛ فإنّ العدول عن مقتضى ظاهر الحال هو: الخروج عن مقتضى الظاهر، ومن أمثلته: إنزال العالم منزلة الجاهل[2].

فمقتضى الحال هي أن يأتي الخطاب مناسبا لحال المخاطَب به، فإن كان في نفس المخاطب شك؛ جاء الكلام مُؤكدا، أما إذا جاء الخطاب مؤكدا وليس في نفس المخاطب شك؛ فإنه لملحظ بلاغي، كأن يكون لتأكيد الخبر وإظهار العناية فيه، ومن أمثلته، قول الله تبارك وتعالى: ﴿ ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ۚ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [البقرة: 197]، فإنه في غير القرآن الكريم يمكن أن يقال (فيه) بدلا من تكرار لفظ: {الْحَجُّ}، ولكنه عدل من المضمر إلى الظاهر لأجل التأكيد[3].

وقد ذكر الميداني في كتابه (البلاغة العربية) أنواع الخروج عن مقتضى الظاهر عند العرب، وهي:

1. الالتفات.
2. أسلوبُ الحكيم.
3. الإِضمار في مقام الإِظهار، والإِظهار في مقام الإِضمار.
4. التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي.
5. التغليب.
6. وضع الخبر موضع الإِنشاء ووضع الإِنشاء موضع الخبر.
7. الانتقال من الماضي إلى المضارع وبالعكس.
8. تجاهُل العارف.

---

(1) محمد بن عبد الرحمن القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، (بيروت: دار الجيل)، ط:3، ج:1، ص: 41.

(2) ينظر: أحمد بن مصطفى المراغي، علوم البلاغة، ص: 140.

(3) ينظر: أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق: ماهر حبوش، وزملاؤه، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 1436هـ، 2015م) ط:1، ج:3، ص: 502 - 503.

9. القلبُ[1].

وأكتفي بهذا القدر؛ إذ المقصود بيان دلالة مصطلح (الظاهر) في علم البلاغة، وأما تفصيل الكلام عن مقتضى الظاهر، والخروج عن مقتضى الظاهر فمحله كتب البلاغة.

المبحث الثاني: مصطلح الظاهر عند علماء أصول الفقه

اهتمّ علماء أصول الفقه بعلم الدلالة؛ لأنهم يُعنَون بدلالة النصوص الشرعية على الأحكام، ومن هذا المنطلق جاء استخدامهم لمصطلح (الظاهر)، ووضعوا له مباحث ضمن مصنّفاتهم.

فقد ذكر الإمام السرخسي الحنفيّ في أصوله بأن صيغ الخطاب عند الفقهاء تنقسم إلى:

الظاهر، والنص، والمفسر والمحكم.

ولها أضداد، هي: الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه[2].

قلت: هذا هو مذهب الحنفيّة، وأما الجمهور فقد قسموا الألفاظ باعتبار وضوح دلالتها على المعاني، إلى: الظاهر، والنص، ويقابلهما: المجمل، والمتشابه[3].

وبما تقدّم فإنّ علماء أصول الفقه استخدموا مصطلح (الظاهر) مع غيره من المصطلحات؛ بغرض التوصيف الدّقيق لمدى وضوح المعنى من خفائه في النّصوص. ويتّضح بأنّ تعريف مصطلح الظاهر ليس متفقًا عليه بين المذاهب.

والآن أسوق عددا من تعاريف العلماء في بيان الظاهر:

- السرخسي عرّف الظاهر بأنه: (ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعا فيما هو المراد، مثاله قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ﴾ وقال تعالى:﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ [البقرة: 275]، وقال تعالى:﴿ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا ﴾[المائدة: 38]، فهذا ونحوه

(1) عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني، البلاغة العربية، (دمشق: دار القلم، 1416 هـ - 1996م)، ط:1، ج: 1، ص: 479. وينظر: حامد عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، (المكتبة الأزهرية للتراث)، ج:2، ص: 14 - 16، وج:4، ص: 30 - 37. وحفني ناصف، وزملاؤه، دروس البلاغة، (بيروت: دار ابن حزم، 1433هـ، 2012م)، ط:1، ص: 75 - 80.

(2) ينظر: محمد بن أحمد، أصول السرخسي، (بيروت: دار المعرفة)، ج:1، ص: 163.

(3) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1413هـ، 1993م)، ط: 4، ج:1، ص: 141.

ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة..

وأما النص فما يزداد وضوحا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة .. فيكون النص ظاهرا لصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها وبيان هذا في قوله تعالى:﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾[البقرة: 275]، فإنه ظاهر في إطلاق البيع نص في الفرق بين البيع والربا..

وأما المفسر فهو اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفا على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل فيكون فوق الظاهر والنص لأن احتمال التأويل قائم فيهما منقطع في المفسر .. مثاله قوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر: 30]، فإن اسم الملائكة عام فيه احتمال الخصوص فبقوله: ﴿كُلُّهُمْ﴾ ينقطع هذا الاحتمال ويبقى احتمال الجمع والافتراق فبقوله: ﴿أَجْمَعُونَ ﴾ ينقطع احتمال تأويل الافتراق..

وأما المحكم .. ليس فيه احتمال النسخ والتبديل)[(1)].

- قال القاضي أبو يعلى الحنبلي: (الظاهر: ما احتمل معنيين أحدهما أظهر من الآخر)[(2)].
- والإمام الغزالي الشافعي، يرى بأن ألفاظ القرآن الكريم وكذا السنة، تنقسم إلى: (ما يقطع بفحواه وهو النص، وإلى ما يظهر معناه مع احتمال وهو الظاهر، وإلى ما يتردد بين جهتين من غير ترجح وهو المجمل)[(3)].

---

(1) أصول السرخسي، ج:1، ص: 163 - 165.

(2) أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد، العدة في أصول الفقه، تحقيق: د. أحمد بن علي بن سير المباركي، (1410 هـ - 1990م)، ط:2، ج: 1، ص: 140.

(3) أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، (بيروت: دار الفكر المعاصر 1419هـ - 1998م)، ط:3، ص: 241. وقد بين الغزالي بأن الإمام الشافعي -رحمه الله تعالى- يسمي الظاهر نصا. ينظر: ص: 243. وقال في المستصفى: (ما أطلقه الشافعي - رحمه الله - فإنه سمى الظاهر نصا؛ وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في الشرع، والنص في اللغة بمعنى الظهور.. فعلى هذا حده الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع، فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص). الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ، 1993م)، ط: 1، ص: 196. قلت: وقد وقفت على بعض الباحثين ينقل الكلام المتقدم للإمام الغزالي على أنه تعريف الظاهر عند الغزالي!. ينظر: ابتسام الجابري، الحمل على الظاهر دراسة تطبيقية من خلال تفسير ابن جرير الطبري، مجلة كلية الآداب، 2009م، العدد: 21، جامعة بنها، ص: 590. وهيفاء بنت مقعد العتيبي، الحمل على الظاهر وأثره في التفسير دراسة نظرية تطبيقية، رسالة ماجستير بإشراف د. محمد بن عبدالله الربيعة، (بريدة: جامعة القصيم، 2015م)، ص: 27.

- وقـال الآمـدي الشـافعي: (اللفـظ الظاهـر مـا دل علـى معنـى بالوضـع الأصلـي، أو العرفـي، ويحتمـل غيـره احتمـالا مرجوحـا.

وإنمـا قلنـا (مـا دل علـى معنـى بالوضـع الأصلي أو العرفـي) احتـرازا عـن دلالتـه علـى المعنـى الثانـي، إذا لـم يصـر عرفيـا، كلفـظ الأسـد فـي الإنسـان وغيـره.

وقولنا (ويحتمل غيره) احتراز عن القاطع الذي لا يحتمل التأويل.

وقولنا (احتمالا مرجوحا) احتراز عن الألفاظ المشتركة.

وهو منقسم إلـى مـا هو ظاهر بحكم الوضـع الأصلـي، كإطـلاق لفظ الأسد بـإزاء الحيـوان المخصـوص، وإلـى مـا هـو ظاهـر بحكـم عـرف الاسـتعمال، كإطـلاق لفـظ الغائـط بـإزاء الخـارج المخصـوص من الإنسـان)[1].

- وعرفّـه القرافـي المالكـي، بقولـه: (والظاهـر هـو المتـردد بيـن احتماليـن فأكثـر هـو فـي أحدهمـا أرجـح)[2].

- وعـرف محمـد أديـب صالـح: الظاهـر، بقولـه: (هـو اللفـظ الـذي يـدل علـى معنـاه بصيغتـه مـن غيـر توقـف علـى قرينـة خارجيـة، مـع احتمـال التخصيـص والتأويـل وقبـول النسـخ)[3].

قلـت: وممـا سـبق يظهـر عـدم تبايـن علمـاء أصـول الفقـه فـي تعريـف (الظاهـر)، وهـو عندهـم مـن صيـغ الألفـاظ فـي دلالاتهـا علـى المعنـى؛ فهـي علـى الترتيـب مـن الواضـح إلـى الأوضـح: الظاهـر، والنـص، والمفسـر والمحكـم. هـذا عنـد الحنفيـة، وعنـد الجمهـور: الظاهـر، والنـص.

ويتبيّـن بـأنّ مصطلـح الظاهـر عنـد جميـع المذاهـب مرتبـط بالدلالـة المعجميـة فـي: وضـوح المعنـى وبـروزة. ويختلفـون فـي مـدى احتمـال اللفـظ لمعنـى آخـر غيـر المعنـى الظاهـر، فالحنفيـة يـرون بـأنّ الظاهـر هـو علـى إطلاقـه فـي مـا يظهـر مـن المعنـى بمجـرّد السـماع[4]، بينمـا

(1) علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، (بيروت: المكتب الإسلامي)، ج:3، ص: 52.

(2) أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، وزملاؤه، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م) ط1، ج:1، ص: 60.

(3) محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ج:1، ص: 143.

(4) وتعريف الظاهر والنص عند المتأخرين من الحنفية فيه اختلاف عن المتقدمين؛ فاشترط المتأخرون في تعريف الظاهر أن لا يكون الكلام مسوقا للمعنى المراد، وعكسه في النص؛ فيكون معناه مقصودًا في السياق. ويؤيد

الجمهور على أنّ الظاهر هو ما يظهر من المعنى، مع احتمال غيره. وتعريفهم هو الأشهر في الاستعمال، وينصرف له الذهن –ابتداءً- عند إطلاق مصطلح الظاهر عند الأصوليين.

الفرق بين الظاهر والنص والمجمل:

هذه الألفاظ تُبيّن مدى دلالة الألفاظ على المعاني؛

- فالنصّ: هو ما كانت دلالته على معنى واحد ولا يحتمل غيره.
- والظاهر؛ اللفظ يحتملين معنيين، أحدهما أظهر وأرجح من الآخر، فالمعنى الراجح هو: الظاهر.
- والمجمل: اللفظ يحتمل معنيين، ولا يترجح أيّا منهما؛ لتساويهما.

ويجب العمل بالنصّ والظاهر، بخلاف المجمل[(1)].

فالظاهر يدل على المعنى مع احتمال، بينما النص أشد منه في وضوح دلالته على المعنى.

ومثال الظاهر: في قوله تعالى: ﴿ٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ أَوۡ لَا تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةٗ فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾ التوبة: 80، الظاهر في الآية حصر العدد في السبعين، ولكن العرف عند العرب في استعمال العدد سبعة ومضاعفاتها لقصد التكثير[(2)] يجعل هذا المعنى محتمًلا.

وفي قوله تعالى:﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ الجمعة: 10، الأصل في الأمر الوجوب، وهو الظاهر، ولكن في هذا المثال يحمل الأمر على الإباحة وليس الوجوب، لأن الآية قبلها فيها أمر بالسعي للصلاة وترك البيع، فهذا من الإباحة بعد الحظر، فيعود الحكم لوضعه الأصلي وهو الإباحة: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ البقرة: 275[(3)].

وأما قوله تعالى:﴿ فَإِذَآ أَمِنتُمۡ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلۡعُمۡرَةِ إِلَى ٱلۡحَجِّ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِۚ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ

المؤلف موقف المتقدمين. ينظر: المرجع السابق، ج:1، ص: 156، و163.

(1) ينظر: عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، (الرياض: مكتبة الرشد، 1420هـ، 1999م)، ط:1، ج:3، ص: 1191.

(2) قال أبو حيان: (العرب تستكثر في الآحاد بالسبعة، وفي المعشَرات بالسبعين، وفي المِئين بسبع مئة). أبو حيان. البحر المحيط. ج: 11، ص: 374.

(3) ينظر: أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، ج: 1، ص: 256، وأصول السرخسي، ج:1، ص: 19.

أَيَّامٍ فِي ٱلۡحَجِّ وَسَبۡعَةٍ إِذَا رَجَعۡتُمۡۗ تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞ﴾ البقرة: 196، فهي نص في تحديد العشرة، ولا يحتمل المعنى غير ذلك.

وبما تقدّم فإن الظاهر عند الأصوليين هو اللفظ يدلّ على المعنى، مع احتمال غيره، فإذا زال احتمال معنىً آخر؛ فهو النّص.

المبحث الثالث: مصطلح الظاهر عند علماء التفسير وعلوم القرآن الكريم

في هذا المبحث سأتناول بدايةً دلالة الظاهر في الاستعمال القرآني، ثم أنتقل لتعريف مصطلح (الظاهر) عند علماء القرآن الكريم.

المطلب الأول: مادة (ظهر) في الاستعمال القرآني

ورد في القرآن الكريم استعمال مادة (ظهر) في مواضع عدة، وسأجعل الحديث عنها في نقطتين: الأولى: اسم الله عزّ وجلّ: (الظاهر الباطن)، والثانية: دلالة مادة (ظهر) عموما.

أولا: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾[الحديد: 3].

اسم الله تعالى الظاهر لم يرد في القرآن الكريم إلّا في هذه الآية، كما أنّه ورد في السنّة، في حديث أبي هريرة رضي الله عنه فيما كان يعلمهم النبي -صلى الله عليه وسلم- إذا أراد أحدهم أن يأخذ مضجعه أن يقول: [اللهم ربَّ السماوات ورب الأرض ورب العرش العظيم، ربَّنا ورب كل شيء، فالقَ الحب والنوى، ومُنزلَ التوراة والإنجيل والفرقان، أعوذ بك من شر كل شيء أنت آخذ بناصيته، اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقض عنا الدَّين، وأغننا من الفقر] (1).

قال ابن جرير: (يقول تعالى ذكره: {هُوَ ٱلۡأَوَّلُ} قبل كل شيء بغير حدّ، {وَٱلۡأٓخِرُ} يقول: والآخر بعد كل شيء بغير نهاية. وإنما قيل ذلك كذلك، لأنه كان ولا شيء موجود سواه، وهو كائن بعد فناء الأشياء كلها، كما قال جلّ ثناؤه: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القصص: 88]. وقوله: {وَٱلظَّٰهِرُ} يقول: وهو الظاهر على كل شيء دونه، وهو العالي فوق كل شيء، فلا شيء أعلى منه. {وَٱلۡبَاطِنُ} يقول: وهو الباطن جميع الأشياء، فلا شيء

(1) مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار - باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، ج:4، ص: 2084، رقم الحديث: 2713.

أقـرب إلـى شـيء منـه، كمـا قـال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: 16](1).

وقـال الأصفهانـي: (والظاهـر والباطـن فـي صفـات الله تعالـى لا يقـال إلا مزدوجيـن كالأوّل والآخـر، فالظاهـر قيـل إشـارة إلـى معرفتنـا البديهيـة، فـإنّ الفطـرة تقتضـي فـي كلّ مـا نظـر إليـه الإنسـان أنـه تعالـى موجـود .. والبَاطِـن: إشـارة إلـى معرفتـه الحقيقيـة .. وقيـل ظاهـر بآياتـه باطـن بذاتـه، وقيـل: ظاهـر بأنّـه محيـط بالأشـياء مـدرك لهـا باطـن مـن أن يحـاط بـه كمـا قـال عـزّ وجـل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعـام: 103](2).

وجـاء فـي البحـر المحيـط: ({وَالظَّاهِرُ} بالأدلـة ونظـر العقـول فـي صفتـه {وَالْبَاطِنُ} لكونـه غيـر مـدرك بالحـواس.. وقيـل: {وَالظَّاهِرُ}: العالـي علـى كل شـيء الغالـب لـه، مـن ظَهَـر عليـه: إذا عـلاه وغلبـه {وَالْبَاطِنُ}: الـذي بطـنَ كل شـيء، أي: علـم باطِنَـه)(3).

فـالأول والآخـر، والظاهـر والباطـن، أفـادت بـأن الله تبـارك وتعالـى محيـط بعبـاده؛ إحاطـةً زمانيـة ومكانيـة(4)، فـلا يخفـى عليـه شـيء، {لَا يَعْـزُبُ عَنْـهُ مِثْقَـالُ ذَرَّةٍ فِـي السَّـمَاوَاتِ وَلَا فِـي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَـرُ مِنْ ذَلِـكَ وَلَا أَكْبَـرُ إِلَّا فِـي كِتَـابٍ مُبِيـنٍ} [سبأ: 3]، وهـذا يقتضـي مـن العبـد أن يخلـص فـي أمـوره كلهـا لله جـل وعـلا، وأن يقـدر الله تعالـى حـق قـدره، وأن يعبـد الله كأنّـه يـراه؛ فـإن لـم تكـن تـراه فإنـه يـراك(5)، ويلـزم مـن الإيمـان باسـم الله (الظاهـر) إثبـات العلـوّ، وتحقيـق هـذا المعنـى فـي النفـس يوجـب الخشـية والتعظيـم لله تعالـى.

---

(1) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، (بيروت: دار الفكر، 1430هـ، 2009م)، ج: 13، ص: 8270 - 8271.

(2) الحسين بن محمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (بيروت: دار المعرفة، 1435هـ، 2014م)، ط: 7، ص: 62.

(3) أبو حيان، البحر المحيط، ج:20، ص: 203 - 204.

(4) انظر: عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، فقه الأسماء الحسنى، (الكويت: مكتبة أهل الأثر، 1434هـ، 2013م)، ط:1، ص: 204 - 205.

(5) جزء من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم بارزا يوما للناس، فأتاه جبريل فقال: ما الإيمان؟ قال: [الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه، وبلقائه، ورسله وتؤمن بالبعث] . قال: ما الإسلام؟ قال: [الإسلام: أن تعبد الله، ولا تشرك به شيئا، وتقيم الصلاة، وتؤدي الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان] . قال: ما الإحسان؟ قال: [أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك] .. الحديث رواه البخاري، ومسلم. محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، 1422هـ)، ط:1، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان، والإسلام، والإحسان، وعلم الساعة، ج: 1، ص: 19، رقم الحديث: 50. ومسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان، والإسلام، والقدر وعلامة الساعة، ج:1، ص: 36، رقم الحديث: 8.

ثانيا: المعاني التي جاءت في القرآن الكريم لمادة (ظهر):

سبق ذكر الدلالة المعجمية لمادة (ظهر) في معاجم اللغة العربية، وهنا يختص الحديث عنها في الاستعمال القرآني. وأبرز المعاجم في مفردات القرآن الكريم، ومن أكثرها أهميةً: المفردات للأصفهاني، حيث يقول:

(الظَّهْرُ الجارحةُ، وجمعه ظُهُورٌ. قال عزّ وجل:﴿ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ﴾ [الانشقاق: 10]..

والظِّهْرِيُّ أيضا ما تجعله بِظَهْرِكَ فتنساه[1]، قال تعالى:﴿ وَرَآءَكُمْ ظِهْرِيًّا ﴾ [هود: 92]،

وَظَهَرَ عليه غلبه، وقال تعالى:﴿ إِنَّهُمْ إِن يَظْهَرُواْ عَلَيْكُمْ ﴾ [الكهف: 20]،

وظاهَرْتُهُ عاونته، قال تعالى: ﴿ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ ﴾ [الممتحنة: 9]..

والظِّهَارُ: أن يقول الرّجل لامرأته: أنت عليّ كَظَهْرِ أمّي .. ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ﴾ [المجادلة: 3]..

وظَهَرَ الشَّيء أصله: أن يحصل شيء على ظَهْرِ الأرض فلا يخفى، وبَطَنَ إذا حصل في بُطنان الأرض فيخفى، ثمّ صار مستعملا في كلّ بارز مبصر بالبصر والبصيرة .. ﴿ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾ [الأعراف: 33]

وقوله تعالى: ﴿ ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ﴾ [الروم: 41] أي: كثر وشاع، وقوله: ﭷ ﭸ [لقمان: 20] يعني بالظَاهِرَةِ: ما نقف عليها، وبالباطنة: ما لا نعرفها ..

وقوله: ﴿ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴾ [الجن: 26] أي: لا يطلع عليه، وقوله: ﴿ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ ﴾ [التوبة: 33] يصحّ أن يكون من البروز، وأن يكون من المعاونة والغَلَبة، أي: ليُغلبه على الدّين كلّه ..

وصلاة الظُّهْرِ معروفةٌ، والظَّهِيرَةُ: وقتُ الظُّهْرِ .. ﴿ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ﴾ [الروم: 18][2].

---

(1) وظهرت به: أعرضت عنه ووليته ظهري. ينظر: أبو القاسم محمود بن أبى الحسن النيسابوري، إيجاز البيان عن معاني القرآن، تحقيق: د. حنيف بن حسن القاسمي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1415هـ)، ط:1، ج:1، ص: 423.

(2) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص: 320 - 321. وينظر: أبو حيان، تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب، تحقيق: سمير المجذوب، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1403هـ، 1983م)، ط:1، ص: 216. وأحمد بن يوسف المشهور بالسمين الحلبي، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق: محمد باسل عيون السود،

قلت: وجميع ما تقدم من معاني مادة (ظهر) في الاستعمال القرآني، تتفق مع الدلالة المعجمية؛ فكلاهما يدور حول معنى البروز والقوة، وما تقدم من معاني (الظاهر) في المبحث الأول.

المطلب الثاني: تعريف مصطلح (الظاهر) عند علماء التفسير وعلوم القرآن الكريم

بالرجوع إلى كتب علوم القرآن الكريم، نجد أنهم لم يتوسعوا في تعريف الظاهر وإفراده بفصول خاصة كما فعل علماء أصول الفقه[1]. ومن أبرز من تحدث عن الظاهر: الزركشي، وابن عقيلة.

وإنني في بحث استمر قرابة العام، وأنا أريد الوقوف على حقيقة المراد بالظاهر عند علماء التفسير وعلوم القرآن الكريم، وجدت لفظ (الظاهر) من الألفاظ المشتركة، فهو عندهم يأتي بمعانٍ مختلفة؛ فمنهم من يقصد به المعنى المراد عند علماء أصول الفقه، ومنهم من يقصد به ما يظهر من معنى النص القرآني بشكل مباشر، ومنهم من يستخدم اللفظ بكلا المعنيين، ويفهم ذلك بحسب السياق والقرائن.

والآن سأعرض أهم تعاريف علماء التفسير وعلوم القرآن الكريم لمصطلح (الظاهر).

- ذكر الزركشي الظاهر والمؤول في فصل ضمن النوع الحادي والأربعين (معرفة تفسيره وتأويله)، ومما جاء فيه، قوله: (وقد يكون اللفظ محتملا لمعنيين، وهو في أحدهما أظهر، فيسمى الراجح ظاهرا[2]، والمرجوح مؤولا.

مثال المؤول .. ﴿ وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ ﴾ [الإسراء: 24]، فإنه يستحيل حمله على الظاهر لاستحالة أن يكون آدمي له أجنحة فيحمل على الخضوع وحسن الخلق ..

ومثال الظاهر قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ ﴾[الأنعام: 145]، فإن الباغي يطلق على الجاهل وعلى الظالم وهو فيه أظهر وأغلب، كقوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ ﴾[الحج: 60].

(بيروت: دار الكتب العلمية، 1417 هـ، 1996م)، ط:1، ج:3، ص: 16 - 19. والدكتور محمد حسن حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، (القاهرة: مكتبة الآداب، 2010م)، ط:1، ج:3، ص: 1381 - 1384. ومما ينبغي التنبه له: عدم الاقتصار في البحث عن معاني اللفظ في المادة التي يرد فيها فحسب؛ فعلى سبيل المثال: لفظ الظاهر ذكره الأصفهاني في مادة (ظهر)، كما أنه تطرق لبعض معانيه في مادة (بطن).

(1) ينظر: فهد بن مبارك الوهبي، المسائل المشتركة بين علوم القرآن وأصول الفقه وأثرها في التفسير، (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 1436هـ، 2015م)، ط1، ص: 332 - 335.

(2) ينظر: محمد بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (دار الكتبي، 1414هـ - 1994م)، ط:1، ج:5، ص: 35.

وقوله: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ [البقرة: 222]؛ فيقال: للانقطاع طهر، وللوضوء والغسل؛ غير أن الثاني أظهر.

وكقوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ [البقرة: 196]، فيقال: للابتداء التمام والفراغ؛ غير أن الفراغ أظهر.

وقوله تعالى:﴿ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ﴾ [الطلاق: 2] فيحتمل أن يكون الخيار في الأجل أو بعده؛ والظاهر الأول، لكنه يحمل على أنه مفارقة الأجل)[1].

- ابن عقيلة في كتابه الموسوعي (الزيادة والإحسان في علوم القرآن الكريم): تطرق لتعريف الظاهر في موضعين من كتابه[2]: الأول في النوع السادس والثلاثون (علم الظاهر والباطن، والحد والمطلع لكل آية من القرآن)، والآخر في النوع التاسع والتسعون (علم ظاهره وخفيّه).

قلت: وأصل الظاهر والباطن لكل آية؛ هو حديث ابن مسعود رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل آية منها ظهر وبطن] [3]. والحديث الذي أخرجه الطحاوي في مشكل الآثار: [أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل آية منها ظهر وبطن، ولكل حد مطلع][4].

قال الطحاوي: (الظهر منها هو ما يظهر من معناها، والبطن منها هو ما يبطن من معناها)[5].

وفسّر الشاطبي الظاهر بأنه (هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه)، وضرب له أمثلة، ومنها: تفسير قوله تعالى: {إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ}

---

(1) محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: المكتبة العصرية، 1427هـ، 2006م)، ج: 2، ص: 130 - 131.

(2) بينما ذكر الدكتور الوهبي موضعا واحدا فقط، وهو الثاني. ينظر: فهد الوهبي، المسائل المشتركة بين علوم القرآن وأصول الفقه وأثرها في التفسير، ص: 332 - 333.

(3) محمد بن حبان، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414هـ، 1993م)، ط:2، كتاب العلم، باب ذكر العلة التي من أجلها قال النبي صلى الله عليه وسلم: [وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه)، ج: 1، ص: 276.رقم الحديث: 75. قال المحقق: إسناده حسن.

(4) أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (مؤسسة الرسالة، 1415 هـ، 1494م)، ط: 1، باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوله: [أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل آية منها ظهر وبطن] ، ج: 8، ص: 87، رقم الحديث: 3077.

(5) المرجع السابق، ج: 8، ص: 87.

[النصر: 1]، فالظاهر أنه أمر لرسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يسبح الله تعالى ويسغفره، ولكن المراد منه -كما فسره ابن عباس رضي الله عنهما- هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم(1).

وقد بين الشاطبيّ بأن الباطن الذي يقابل الظاهر، لابد أن يتوافر فيه شرطان حتى يكون مقبولا:

أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية.

والثاني: أن يكون له شاهد نصا أو ظاهرا في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض(2).

وقال ابن عقيلة في معرض حديثه عن الظاهر والباطن والحد والمطلع: والظاهر -والله أعلم- في الحديث: هو ما يتبادر من ظاهر الآية، و(الباطن): ما يخفى ولا يدركه إلا من أيِّد بفهم من الله سبحانه وتعالى، و(الحد): المعنى الذي ينبغي أن يوقف عنده، و(المطلع): هو المعنى الذي يرشدك إلى الوقوف عند هذه النهاية.

مثال ذلك: قوله تعالى: فظاهر الآية: الثناء عليه سبحانه وتعالى. وباطنها: توحيده سبحانه وتعالى، وتفريده بالعبادة، فإنه إذا كان الثناء عليه جميعه مخصوصًا به؛ فلا أحد يستحق الثناء سواه، فكيف يعبد أو يقصد من ليس له حمد في شيء. والحد الذي ينبغي أن يقصد ويوقف عنده: الرجوع إلى الله سبحانه وتعالى في كل شيء، والتوكل عليه، والاكتفاء عمن سواه. والمطلع، وهو الذي أرشد إلى فهم الحد: وهو حصر الحمد فيه سبحانه، فإن لفظ أفهم انحصار الحمد فيه، فأطلعنا من حصر الحمد فيه -جل شأنه- إلى أن ما سواه في حكم العدم، فلم نُنْزِل بسواه حاجاتنا، ولم نتوكل على ما عداه في مهماتنا)(3).

وفي النوع التاسع والتسعون (معرفة ظاهره وباطنه)، ذكر ابن عقيلة أن الظاهر : (هو ما ظهر للسامع معناه .. وأما الخفي فهو: ضد الظاهر، وهو الذي لا يظهر المعنى فيه إلا بتأمل)(4).

---

(1) إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (دار ابن عفان، 1417هـ، 1997م)، ط:1، ج: 4، ص: 210 - 211، و: 224.

(2) المرجع السابق، ج:4، ص: 232.

(3) محمد بن أحمد بن عقيلة المكي، الزيادة والإحسان في علوم القرآن، تحقيق: محمد صفاء حقي، وزملاؤه، (الشارقة: مركز البحوث والدراسات – جامعة الشارقة، 1427هـ، 2006م)، ط1، ج: 1، ص: 503 - 504.

(4) المرجع السابق، ج: 5، ص: 129. وفي بداية هذا النوع، ذكر ابن عقيلة أن ألفاظ القرآن الكريم محصورة في

قلت: يتبين بأن تعريف الزركشي يوافق تعريف الأصوليين، بينما جاء تعريف ابن عقيلة بمفهوم أوسع.

والمعاصرون الذين عرفوا (الظاهر) في علوم القرآن الكريم وقواعد التفسير، تباينت مواقفهم، ومن ذلك:

- الدكتور خالد السبت، عرف الظاهر بقوله: (ما دلّ على معنىً واحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً)[1].
- وقالت الدكتورة عبير النعيم: (هو مدلول النص المفهوم بمقتضى الخطاب العربي، أو المعنى الذي يسبق إلى فهم السامع من المعاني التي يحتملها اللفظ)[2].

قلت: تعريف الدكتور السبت -كما هو ظاهر- مطابق لتعريف الأصوليين.

بينما تعريف الدكتورة عبير جاء بالمفهوم الأوسع لدلالة الظاهر، فهو يدل على المعنى المتبادر للذهن من ظاهر اللفظ.

وهذا التعريف يوافق ما قاله الدكتور الحربي في تعريفه للظاهر في قاعدة: (لا يجوز العدول عن ظاهر القرآن إلا بدليل يجب الرجوع إليه)، قال في شرح القاعدة: المراد بـ (الظاهر) هو ما يتبادر إلى الذهن من المعاني وأنه ليس لها معنى باطن يخالف ظاهرها .. ومعنى الظاهر في هذه القاعدة لا يوافق معنى الظاهر في اصطلاح الأصوليين من كل وجه، فهو عندهم، ما احتمل أمرين هو في أحدهما أظهر من الآخر. وهو في مقابل النص – وهو ما يفيد بنفسه من غير احتمال. فالظاهر في هذه القاعدة قد يكون تارة هو الظاهر في اصطلاح الأصوليين، وقد يكون أخرى هو النص في اصطلاحهم)[3].

أربعة أقسام: عام، أو خاص، أو مشترك، أو مؤول. ثم إن هذه الأقسام ينقسم كل واحد منها من حيث المعاني إلى أربعة أخرى: ظاهر، ونص، ومفسر، ومحكم. كما تنقسم الأقسام الأربعة الأولى إلى أربعة أخرى ضد ما سلف، وهي: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه. وقد تكون في الاستعمال: حقيقة، أو مجازا، أو صريحة، أو كناية. ينظر: ابن عقيلة، الزيادة والإحسان، ج: 5، ص: 128. وقد تحدث عن الأقسام السابقة مفصلة في كتابه؛ في النوع السادس والتسعون (علم المحكم والمتشابه)، والنوع السابع والتسعون (علم خاصه وعامة)، والنوع الثامن والتسعون (علم مشتركه ومؤوله)، والنوع التاسع والتسعون (علم ظاهره وخفيه)، والنوع المئة (علم نصه ومشكله)، والنوع الحادي والمئة (علم مفسره ومجمله).

(1) خالد السبت، قواعد التفسير جمعا ودراسة، (دار ابن عفان، 1421هـ)، ج:2، ص: 672.

(2) عبير بنت عبد الله النعيم، قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير دراسة تأصيلية تطبيقية، (الرياض: دار التدمرية، 1436 هـ - 2015م)، ط:1، ص: 199.

(3) حسين بن علي الحربي، قواعد الترجيح عند المفسرين دراسة نظرية تطبيقية، (الرياض: دار القاسم، 1417هـ، 1996م)، ط:1، ص: 137 - 138.

وبما تقدم يظهر تباين أقوال العلماء في تعريفهم لمصطلح (الظاهر)، وبعد عرض التعاريف السابقة، ودراستها، فإنني أقول بأنّ مصطلح (الظاهر) في الدراسات القرآنية أوسع من تعريفه عند علماء أصول الفقه؛ فهم يقصدون به ما يظهر من دلالة مباشرة من النص، وإن كان بعضهم عرف الظاهر بنحو تعريفه عند الأصوليين.

وبناءً على ما تقدم فإنني أرجح بأن يكون تعريف (الظاهر) في الدراسات القرآنية -وخاصةً ما يساق في معرض تفسير القرآن الكريم- هو: «المعنى المتبادر للذهن بالمفهوم العربيّ».

وقد يكون هذا المعنى الظاهر غير مراد؛ إما لأنه خالف أصول التفسير وقواعده، وإما لمخالفته قواعد اللغة العربية[1].

ومثال الظاهر غير المراد لمخالفته أصول التفسير وقواعده، قول من يفتي بجواز يسير الربا دون كثيره، لزعمه أنّه هو المراد بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾[آل عمران: 130]، والصحيح حرمة الربا على الإطلاق؛ لعموم نصوص القرآن والسنة في تحريمه، ومنه قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ٢٧٨ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ ٢٧٩ ﴾[البقرة: 278، 279].

وأما الآية التي في سورة آل عمران فقد جاءت مبينة لحال العرب في مضاعفة الربا عند حلول الأجل، فكان صاحب المال يقول للمدين: أتقضي أم تربي، ولا يفهم منه تحريم نوع دون آخر[2].

ومثال الظاهر غير المراد لمخالفته لقواعد اللغة العربية: قول من يرى بجواز نكاح تسع نساء، مستدلا بقوله تعالى: ﴿ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ﴾[النساء: 3]، والصحيح أن دلالة هذه الأرقام في اللغة تقتضي مثنى أو ثلاث أو رباع، وأما من فهمها على أنها تُجمع فيكون الحاصل: تسعة! فهذا مخالف للغة[3].

---

(1) وهذا يدرس في أصول التفسير وقواعده.

(2) ينظر: عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1428هـ، 2007م)، ط:2، ج:1، ص: 507.

(3) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج: 4، ص: 227.

الخاتمة:

الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه، وصلى الله وسلم وبارك على نبيه الكريم، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد؛ فهذه خاتمة البحث، وفيها أهم ما توصل إليه الباحث:

أولا: مصطلح الظاهر عند الأصوليين غير متفق عليه؛ فهو عند الحنفية ما يتبادر للذهن من صيغة الخطاب، بينما عند الجمهور، هو ما دل على معنىً، مع احتمال غيره مرجوحًا. وحين يطلق علماء التفسير وعلوم القرآن الكريم: الظاهر في مقابل المؤول، فإنهم يريدون بالمؤول: هو ما ترك فيه المعنى الظاهر المتبادر، وبهذا فإنني يمكن أن أقول بأن الظاهر –الذي يقابل المؤول- هو المعنى المتبادر من ظاهر اللفظ، وبهذا فإنّ مصطلح الظاهر عند علماء التفسير وعلوم القرآن الكريم يختلف عنه عند علماء الأصول، وهو أقرب لتعريف الحنفية.

ثانيا: تعريف بعض علماء التفسير وعلوم القرآن الكريم للظاهر وفق المراد به عند الأصوليين، وذِكْرهم الأمثلة عليه، كما فعل الزركشي، فإنه يُفهم منه بأنهم عرفوا مصطلح (الظاهر) باعتبارين؛ الأول: من جهة وضوح المعنى وظهوره من خفائه، والآخر من جهة دلالته على المعنى، فعلى الأول: هو ما ظهر للسامع معناه، وعلى الآخر: هو ما يراد به من المعنى عند الأصوليين، وهو ما يقابل الخفي عند الحنفية، والمجمل عند الجمهور.

ثالثا: لا يمكن بأن نقتصر على تعريف الظاهر عند علماء التفسير وعلوم القرآن الكريم بنحو ما عرفه الأصوليون فقط، بل لا بد أن نشير للتعريف الآخر عندهم؛ كما ثبت ذلك بما تقدم.

رابعا: الفرق بين تعريف (الظاهر) عند الأصولين والمفسرين يظهر بأن الأصوليين عرفوه بما دل على المعنى باحتمال غيره؛ فهو أظهر في دلالته على ذلك المعنى من غيره، أما المفسرون فالظاهر عندهم هو المعنى الذي يتبادر للذهن من دلالة ظاهر اللفظ، أو هو بنحو ما ذكره الأصوليون.

وكلاهما يكاد يتفق من حيث العموم بأن الظاهر هو ما يتبادر للذهن من معنى؛ ولكن مع اعتبار الفرق في التعريف الاصطلاحي الدقيق عند كلا الفريقين.

خامسا: كل تعاريف العلماء لمصطلح (الظاهر)، ترتبط بشكل مباشر وظاهر مع الدلالة المعجمية لمصطلح (الظاهر)، في: القوة، والبروز، والوضوح.

وختاما، أسأل الله العلي القدير التوفيق والسداد والقبول، وأن يعلمنا ما ينفعنا، وأن ينفعنا بما علمنا، وأن يزيدنا علما وفهما، وأن يرزقنا صدق النية، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله وسلم وبارك على نبيه الهادي الأمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

قائمة المصادر والمراجع:

الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، (بيروت: دار المعرفة، 1435هـ، 2014م)، ط:7.

الآمدي، علي بن أبي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، (بيروت: المكتب الإسلامي).

البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، 1422هـ)، ط:1.

البدر، عبد الرزاق بن عبد المحسن، فقه الأسماء الحسنى، (الكويت: مكتبة أهل الأثر، 1434هـ، 2013م)، ط:1.

البقاعي، يوسف الشيخ محمد، التحفة السنية بشرح المقدمة الآجرومية، (بيروت: دار الفكر، 1423هـ، 2002م).

البلقيني، عبد الرحمن بن عمر، مواقع العلوم في مواقع النجوم، تحقيق: د. أنور محمود خطاب، (طنطا: دار الصحابة للتراث).

الجابري، ابتسام، الحمل على الظاهر دراسة تطبيقية من خلال تفسير ابن جرير الطبري، مجلة كلية الآداب، 2009م، العدد: 21، جامعة بنها.

جبل، الدكتور محمد حسن حسن، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، (القاهرة: مكتبة الآداب، 2010م)، ط:1.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، 1407 هـ - 1987 م)، ط:4.

ابن حبان، محمد، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414هـ، 1993م)، ط: 2.

الحربي، انظر: حسين بن علي، قواعد الترجيح عند المفسرين دراسة نظرية تطبيقية، (الرياض: دار القاسم، 1417هـ، 1996م)، ط:1.

أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي:

البحر المحيط، تحقيق: ماهر حبوش، وزملاؤه، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 1436هـ، 2015م) ط:1.

تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب، تحقيق: سمير المجذوب، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1403هـ، 1983م)، ط:1.

الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، (دار الهداية).

الزركشي، محمد بن عبد الله:

البحر المحيط في أصول الفقه، (دار الكتبي، 1414هـ - 1994م)، ط:1.

البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: المكتبة العصرية، 1427هـ، 2006م).

السبت، خالد، قواعد التفسير جمعا ودراسة، (دار ابن عفان، 1421هـ).

السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، (بيروت: دار المعرفة).

السمين الحلبي، وأحمد بن يوسف، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417 هـ، 1996م)، ط:1.

سيد أحمد، د. ناصر، وزملاؤه، المعجم الوسيط، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1429هـ، 2008م) ط1.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ، 2003م).

الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (دار ابن عفان، 1417هـ، 1997م)، ط:1.

صالح، محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1413هـ، 1993م)، ط:4.

الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، (بيروت: دار الفكر، 1430هـ، 2009م).

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (مؤسسة الرسالة، 1415 هـ، 1494م)، ط: 1.

العتيبي، هيفاء بنت مقعد، الحمل على الظاهر وأثره في التفسير دراسة نظرية تطبيقية، رسالة ماجستير بإشراف د. محمد بن عبدالله الربيعة، (بريدة: جامعة القصيم، 2015م).

ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1428هـ، 2007م)، ط:2.

ابن عقيلة، محمد بن أحمد المكي، الزيادة والإحسان في علوم القرآن، تحقيق: محمد صفاء حقي، وزملاؤه، (الشارقة: مركز البحوث والدراسات – جامعة الشارقة، 1427هـ، 2006م)، ط1.

عوني، حامد، المنهاج الواضح للبلاغة، (المكتبة الأزهرية للتراث).

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد:

المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ - 1993م)، ط: 1.

المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، (بيروت: دار الفكر المعاصر 1419 هـ - 1998م)، ط:3.

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر، 1399هـ - 1979م).

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي، و د. إبراهيم السامرائي، (مكتبة الهلال).

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، (بيروت: دار الفكر، 1431هـ، 2010م).

القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، وزملاؤه، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م) ط1.

القزويني، محمد بن عبد الرحمن، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، (بيروت: دار الجيل)، ط:3.

الكرمي، مرعي بن يوسف بن أبى بكر بن أحمد، دليل الطالبين لكلام النحويين، (الكويت: إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلامية، 1430هـ - 2009م).

الكفويّ، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة).

مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، (القاهرة: مطابع الأهرام).

مختار، الدكتور أحمد، معجم اللغة العربية المعاصرة، (القاهرة: عالم الكتب، 1429 هـ - 2008م)، ط:1.

المراغي، أحمد بن مصطفى، علوم البلاغة.

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب. (بيروت: دار صادر، 1414 هـ)، ط3.

الميداني، عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة، البلاغة العربية، (دمشق: دار القلم، 1416 هـ - 1996م)، ط:1.

ناصف، حفني، وزملاؤه، دروس البلاغة، (بيروت: دار ابن حزم، 1433هـ، 2012م)، ط:1.

النعيم، عبير بنت عبد الله، قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير دراسة تأصيلية تطبيقية، (الرياض: دار التدمرية، 1436 هـ - 2015م)، ط:1.

النملة، ينظر: عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، (الرياض: مكتبة الرشد، 1420هـ، 1999م)، ط:1.

النيسابوري، أبو القاسم محمود بن أبى الحسن، إيجاز البيان عن معاني القرآن، تحقيق: د. حنيف بن حسن القاسمي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1415هـ)، ط:1.

الوهبي، فهد بن مبارك، المسائل المشتركة بين علوم القرآن وأصول الفقه وأثرها في التفسير، (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 1436هـ، 2015م)، ط1.

أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد، العدة في أصول الفقه، تحقيق: د. أحمد بن علي بن سير المباركي، (1410 هـ - 1990م)، ط:2.

The Term ‘Apparent’ as Defined by Scholars: A Semantic Study

Marwan Ali Alnaqbi

Nayel Mamdoh Abuzaid

College of Shari’a and Islamic Studies - University of Sharjah

Sharjah - U.A.E.

Abstract:

The term “Al-Dhaher” is used by both the scholars of Arabic language and the scholars of Shari‘a (Islamic Law). This research presents the linguistic denotation of “Al-Dhaher” in addition to discussing its use by scholars, especially the scholars of Al-Osoul (fundamentals) and the scholars of interpretation and studies of the Holy Quran. The study concluded that there are differences and similarities between their definitions of “Al-Dhaher”. The research concluded that the term “Al-Dhaher” among the scholars of interpretation is broader than that among the scholars of Al-Osoul (fundamentals), but both of them did not deviate from the linguistic denotation of “Al-Dhaher”. This research paper includes: an introduction, three sections, and conclusion.

Keywords: Al-Dhaher, Terms, Denotation, Linguistic, Semantic, Practical, Semantics.

استثمار أموال الوقف في الشريعة الإسلامية: صيغه، مخاطره، ضوابطه

«دراسة مقارنة مع قانون الوقف في إمارة الشارقة»

مادو غي بن سيدي سيلا

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة

الشارقة - الإمارات العربية المتحدة

تاريخ الاستلام: 15-05-2018 **تاريخ القبول: 31-01-2019**

ملخص البحث:

يعالج الباحث في هذا البحث صيغ استثمار أموال الوقف في الشريعة الإسلامية، ويهدف إلى إبراز ماهية الاستثمار، وحقيقة استثمار أموال الوقف، ومشروعيته، والمخاطر التي تواجهها الجهة المستثمرة لأموال الوقف، وأثر الظروف الطارئة في استثماره، مع الوقوف على أهم الضوابط الشرعية، والاقتصادية، التي تحكم عملية استثماره، مع ذكر ما تضمنه قانون رقم (4) لسنة (2011) في شأن الوقف في إمارة الشارقة من مواد تخدم استثمار أموال الوقف.

وقد استخدم الباحث في كتابته المنهج الاستقرائي في تتبع جزئيات الموضوع، والمنهج المقارن في مقارنة الأحكام الشرعية بين المذاهب من جهة، وبينها وبين قانون الوقف في إمارة الشارقة.

وقد توصل الباحث إلى عدة نتائج، من أهمّها: أن استثمار أموال الوقف يعني تنمية الأموال الوقفية، سواء أكانت أصولا، أم ريعاً، بوسائل استثمارية، مباحة شرعاً، ويحكمه مجموعة من الضوابط الشرعية، وأنّ من صيغ استثماره: الإجارة، والمضاربة، وصكوك المقارضة، ونظام البناء والتشغيل والتحويل (B.O.T)، وأن استثمار أموال الوقف يتعرض لمجموعة من المخاطر، منها: مخاطر عدم القدرة على الوفاء بالالتزامات، ومخاطر التعدي والتقصير، والمخاطر الأخلاقية.

وقد أوصى الباحث في خاتمة بحثه بمزيد من الاهتمام والعناية، بأموال الوقف، بتفعيل صيغ استثماره، لحفظه من الجمود والتعطيل، ولتحقيق التنمية الاقتصادية.

الكلمات الدالة: استثمار أموال الوقف، قانون استثمار الوقف في إمارة الشارقة، صيغ استثمار الوقف الحديثة.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا، وحبيبنا، محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعد:

فإن الوقف له مكانة سامية في الفقه الإسلامي؛ فهو يؤدي دوراً بارزاً في المجتمع من الناحية الاجتماعية، والاقتصادية، وكانت تمثل الركيزة الأولى والدور الرئيسي في بلورة الحضارة الإسلامية وتقدمها، حيث وفرت الحياة الكريمة لطلبة العلم، وأخذها بيد الضعفاء من الفقراء، والمساكين، على مدى العصور، وقد تسابق أهل البر، والتقوى، في إنشائها حتى أصبحت مواردها تغطي ما خصص له في العصور الحديثة.

ونظراً لأهمية الوقف الإسلامي، ومساهمته في صناعة الحضارة الإسلامية، وفي تحقيق النهضة الشاملة للأمة، كانت من الأهمية بمكان بيان هذه الأهمية، وتلك المساهمة، ليكون المسلم ببصيرة على عظمة الشريعة عامة، والوقف بصفة خاصة، ولعل هذا البحث الذي عنونته بـ «استثمار أموال الوقف في الشريعة الإسلامية: صيغه، مخاطره، ضوابطه» دراسة مقارنة مع قانون الوقف في إمارة الشارقة رقم 4/2011، سيكون مساهمة يسيرة في إبراز جانب من الجوانب المهمة في قضايا الوقف، قديماً وحديثاً، وهو استثمار أموال الوقف، وذلك من خلال التطرق للصيغ القديمة، والمعاصرة لاستثمار أموال الوقف، والمخاطر التي تواجهها الجهة المستثمرة لأموال الوقف، مع بيان أثر الظروف الطارئة على هذه الصيغ، ووضع ضوابط شرعية، واقتصادية لاستثمار أموال الوقف، مع بيان ما تضمنته قانون رقم (4) لسنة 2011 في شأن الوقف في إمارة الشارقة، من مواد تهم جانب استثمار أموال الوقف.

أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث من حيث إنها تتناول دراسة استثمار أموال الوقف بصيغة الإجارة، والاستبدال، والمضاربة، وصكوك المقارضة، واستثماره بنظام البناء والتشغيل والتحويل المعروف بـ (B.O.T)، كما سيتطرق الباحث إلى بيان المخاطر التي تواجهها الجهة المستثمرة لأموال الوقف من خلال هذه الصيغ، مثل مخاطر الائتمان المتمثلة في عدم قدرة المستأجر لأموال الوقف على الوفاء بالالتزامات ومخاطر التعدي والتقصير، والمخاطر الأخلاقية في استثماره بصيغة المضاربة، مع ذكر الضوابط الشرعية والاقتصادية لاستثمار أموال الوقف، وإبراز أثر الظروف الطارئة في استثمار أموال الوقف بهذه الصيغ، وتذييله بمواد من قانون رقم 4 لسنة 2011 في شأن الوقف في إمارة الشارقة.

مشكلة البحث:

«مدى إمكانية استثمار أموال الوقف بالصيغ الاستثمارية والمعاصرة، وفق الضوابط الشرعية، والاقتصادية، التي تحكم عملية الاستثمار في الشريعة الإسلامية»

أسئلة البحث:

يحاول الباحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1. ما حقيقة استثمار أموال الوقف؟ وما مشروعيته؟
2. ما صيغ استثمار أموال الوقف؟ وما أثر الظروف الطارئة عليها؟
3. ما المخاطر المحتملة لاستثمار أموال الوقف بهذه الصيغ المذكورة؟
4. ما الضوابط الشرعية والاقتصادية لاستثمار أموال الوقف؟
5. ما المواد القانونية في قانون الوقف لإمارة الشارقة التي تخدم استثمار أموال الوقف؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف منها:

1. بيان حقيقة استثمار أموال الوقف، ومشروعيته.
2. التطرق لصيغ استثمار أموال الوقف، وأثر الظروف الطارئة عليها.
3. إبراز مخاطر استثمار أموال الوقف بهذه الصيغ.
4. وضع الضوابط الشرعية والاقتصادية لاستثمار أموال الوقف.
5. بيان المواد القانونية المتصلة باستثمار أموال الوقف في قانون الوقف لإمارة الشارقة.

حدود البحث:

إن المجال الذي يتعلق بحدود البحث هو صيغ استثمار أموال الوقف القديمة والمعاصرة، ومخاطره، والضوابط الشرعية، والاقتصادية التي تحكم عملية استثمار أموال الوقف.

منهج البحث:

يعتمد الباحث في بحثه على المنهج الاستقرائي: القائم على تتبّع الأبحاث والتقارير، والمقالات المتوافرة، والمتنوعة، المرتبطة بشكل مباشر، وغير مباشر، بصيغ استثمار أموال الوقف القديمة، والمعاصرة، لبيان حقيقتها ومشروعيتها، ومن ثَمَّ المخاطر التي ترد على هذه الصيغ، وأثر الظروف الطارئة عليها، والضوابط الشرعية، والاقتصادية، التي تضبط عملية استثمار أموال الوقف في الشريعة الإسلامية. أما المنهج المقارن: فيكون بالمقارنة بين الآراء الفقهية، في المذاهب الأربعة، مع التطرق إلى ما ذهب إليه قانون الوقف رقم 4 لسنة 2011 في إمارة الشارقة، من مواد تخص جانب استثمار أموال الوقف.

الدراسات السابقة:

من الدراسات السابقة التي أفدت منها بموضوع البحث، ما يأتي:

1. الحطاب: يحيى بن محمد. حكم بيع الوقف واستبداله والمناقلة به وتأجيره، تحقيق: أ.د. عبد السلام محمد الشريف العالم. آفاق الثقافة والتراث.
2. العمار: عبد الله بن موسى. استثمار أموال الوقف، منتدى قضايا الوقف الفقهية الأول، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ط1، (1425هـ-2004م.
3. عمر: محمد عبد الحليم. الاستثمار فى الوقف وفى غلاته وريعه، الدورة الخامسة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقدة بمسقط (سلطنة عمان) 9 – 11/3/2004م
4. بوضياف: عبد الرزاق. إدارة أموال الوقف وسبل استثمارها في الفقه الإسلامي والقانون: دراسة مقارنة، دار الهدى، الجزائر، 2010م.

الجديد في هذا البحث:

هي المسائل التي تتعلق بالنسبة التي تحتجزها الجهة المستثمرة لأموال الوقف، ومسألة استبدال الوقف، وضوابطه، وإجارته، كما ورد في قانون الوقف رقم 4 لسنة 2011 في إمارة الشارقة، وتناوله صيغ استثمار أموال الوقف القديمة والمعاصرة، بالإضافة إلى المخاطر التي ترد على هذه الصيغ، وأثر الظروف الطارئة لاستثمار أموال الوقف بهذه الصيغ.

خطة البحث:

اقتضت أن تكون في: مقدمة، ومبحث تمهيدي، ومبحثان، وخاتمة، فأما المقدمة: بـ: أهمية البحث، ومشكلته، وأسئلته، وأهدافه، وحدوده، والمنهج المتبع في كتابته، والدراسات السابقة. وأما المبحث التمهيدي، فقد عنوته بـ: التعريف بمصطلحات البحث، متحدثاً فيه عن مفردات البحث: الاستثمار، المال، الوقف، قانون الوقف لإمارة الشارقة. أما المبحث لأول: المعنون بـ: مشروعية استثمار أموال الوقف وصيغه: سأتناول في المطلب الأول مشروعية استثمار أموال الوقف، وما أخذ به قانون الوقف في إمارة الشارقة، بينما خصصت المطلب الثاني للحديث عن صيغ استثمار أموال الوقف القديمة، والمعاصرة، وما عليه قانون الوقف في إمارة الشارقة. وأما المبحث الثاني فقد جاء بعنوان: مخاطر استثمار أموال الوقف وضوابطه. بينت فيه عن مخاطر استثمار أموال الوقف في المطلب الأول. وعن ضوابط استثمار أموال الوقف في الشريعة الإسلامية في المطلب الثاني. وأما الخاتمة، فقد حوت على نتائج البحث، والتوصيات.

المبحث التمهيدي: التعريف بمصطلحات البحث

المطلب الأول: مفهوم الاستثمار في اللغة والاصطلاح

الاستثمار لغة: مصدر استثمر يستثمر استثمارا، وهو مشتق من ثمر، والثاء والميم والراء أصل، واحد يدل على شيء يتولد من شيء، ثم يحمل على غيره استعارة، وتدور هذه الكلمة على عدد من المعاني، منها، حمل الشجرة، وأنواع المال كالذهب والفضة، وكما تدل على النماء والزيادة والكثرة[1].

وأما الاستثمار في الاصطلاح: فإن لفظ الاستثمار لم يستخدمه الفقهاء القدامى وإنما استخدموا مرادفاته مثل: التثمير، والتنمية، والاستنماء، والنماء. والانتفاع والاستغلال [2]. ولكن مع هذا فثمة تعريفات للاستثمار ينسبها الباحثون للفقه الإسلامي أو الاقتصاد الإسلامي، ولعلهم لا يقصدون في ذلك تعريفا اصطلاحيا بقدر ما يقصدون المعنى الإجمالي العام له.

(1) ابن فارس: أحمد أبو الحسين. معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د ط (1399هـ1979م)، 1 /388.

(2) الكاساني: علاء الدين أبي بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط (د ت). 6 /88. الشيرازي: إبراهيم بن علي بن يوسف. المهذب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: زكريا عميرات. دار الكتب العلمية، ط1(1416هـ1995م)، 1/159. ابن قدامة: عبد الله بن أحمد بن محمد. المغني، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي و عبد الفتاح محمد الحلو. دار عالم الكتب، المملكة العربية السعودية، ط3 (1417هـ1997م)7/134.

منها مثلا:« تشغيل المال لزيادة الإنتاج والاستزادة من نعم الله، وذلك لتحقيق أهداف مالية واقتصادية واجتماعية..» أو هو:«تنمية المال بشرط مراعاة الأحكام الشرعية»[1].

وأما لفظ الاستثمار عند الاقتصاديين: فهناك تعريفات عديدة تكاد تتفق على معان متقاربة؛ حيث اتفقت على اعتبار الزيادة والنماء، أو الحصول على تدفقات مالية مستقبلية لتحقيق الرفاهية مقصدا أساسيا لعملية الاستثمار. وسأكتفي بذكر تعريفين منها:

التعريف الأول: الاستثمار هو «التوظيف الحالي للثروة – لفترة زمنية قادمة- بهدف الحصول على عوائد أو تدفقات نقدية مستقبلية تعوض المستثمر عن الزمن الذي يستغرقه حبس تلك الأموال في الاستثمارات التي يختارها ومعدل التضخم المتوقع وحالة عدم التأكد التي تكتنف العوائد المستقبلية»[2].

التعريف الثاني: الاستثمار هو: «توظيف الأموال الفائضة من أدوات ومجالات استثمارية متنوعة بهدف إيجاد إنتاج جديد، أو توسيع الإنتاج الحالي، وزيادة تكوين رأس المال على مستوى الاقتصاد والمجتمع أو لتحقيق زيادة فعلية في الثروة»[3].

ويستنتج من التعريفين بأن الاستثمار يعني التضحية بمنفعة حالية يمكن تحقيقها من إشباع استهلاكي حالي من أجل الحصول على منفعة مستقبلية يمكن الحصول عليها من استهلاك مستقبلي أكبر؛ أي التخلي عن استخدام أموال حالية ولفترة زمنية معينة من أجل الحصول على مزيد من التدفقات النقدية في المستقبل تكون بمثابة تعويض عن الفرصة الضائعة عن الأموال المستثمرة، وكذلك تعويض عن الانخفاض المتوقع في القوة الشرائية للأموال بسبب التضخم مع إمكانية الحصول على عائد معقول مقابل تحمل المخاطر[4] .

وعرف الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي بأنه:«توظيف المسلم ماله أو جهده في نشاط اقتصادي مشروع، بهدف الحصول على نفع يعود عليه أو على غيره في الحال أو

(1) إسماعيل: عمر مصطفى جبر. ضمانات الاستثمار في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة، دار النفائس، عمان، ط1(1430هـ2010م)، ص22.

(2) باكير: محمد مجد الدين. محافظ الاستثمار إدارتها واستراتيجياتها، شعاع للنشر والعلوم، سورية، (2008م)، ص15.

(3) آل شبيب: دريد كامل. الاستثمار والتحليل الاستثماري، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع،عمان، (2009م)، ص18.

(4) علوان: قاسم نايف. إدارة الاستثمار بين النظرية والتطبيق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1 (2009م)، ص 30.

المـآل»[1].

وهذا التعريف كما هو واضح مقيد بأمرين هما: أحدهما: أن لا يتعارض الاستثمار مع قواعد الشريعة الإسلامية؛ حيث لا استثمار في تجارة محرمة كالخمر والخنازير، وأن لا يكون النفع في هذا الاستثمار قاصراً على المستثمر فقط، بل لتشغيل ودفع عجلة التنمية الاقتصادية[2].

وفي تعريف آخر: «هو التوظيف الفعلي الموجه للمال الزائد(المدخرات) عن الحاجة بشكل مباشر أو غير مباشر في نشاط اقتصادي لا يتعارض مع مبادئ الشرع ومقاصده، وذلك بغية الحصول على عائد منه يستعين به الفرد أو الجماعة على القيام بمهمة الخلافة لله وعمارة الكون»[3].

المطلب الثاني: مفهوم المال في اللغة والاصطلاح

المال لغة: ما ملكْته من كلِّ شيء، والجمع: أمْوالٌ. وهو في الأصْلِ: ما يمْلك من الذِّهب والفِضَّة ثمّ أطْلِق على كلِّ ما يقْتنى ويمْلك من الأعيانِ وأكثر ما يطلق المال عند العربِ على الإبلِ لأنّها كانت أكثر أموالِهِمْ[4].

وأما معنى المال في الاصطلاح: فقد اتجه الفقهاء في تعريفهم للمال إلى اتجاهين:

اتجاه الحنفية: فالمال عندهم: «اسم لغير الآدمي خلق لمصالح لآدمي وأمكن إحرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار» وفي تعريف آخر بـ «ما يميل إليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة»[5].

ويلحظ من التعريفين أنه لا بد من توافر عنصرين هما إمكان الحيازة والإحراز، وإمكان الانتفاع به عادة؛ وعليه فكل ما لا يمكن حيازته لا يعد مالا، كالأمور المعنوية كالعلم والحق والصحة. وكل ما لا يمكن الانتفاع به أيضا لا يعتبر مالا، ويدخل فيه لحم

---

(1) حماد: حمزة عبد الكريم محمد. مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية، دار النفائس، عمان، ط1(1428هـ2008م)، ص40.

(2) حماد. مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية، ص40.

(3) سانو: قطب مصطفى. المدخرات أحكامها وطرق تكوينها واستثمارها في الفقه الإسلامي، دار النفائس، عمان، ط1 (1421هـ2001م) ص91.

(4) ابن منظور: محمد بن مكرم. لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط3، 1414هـ 11/635 - 636.

(5) ابن عابدين، محمد أمين. رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر-بيروت، ط2، (1412هـ 1992م)، 4/502. ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد. البحر الرائق، دار المعرفة(1993م) 5/ 376.

الميتـة والطعـام المسـموم أو الفاسـد.

اتجـاه الجمهـور: المـال عنـد الجمهـور هـو «مـا يقـع عليـه الملـك ويسـتبد بـه المالـك عـن غيـره إذا أخـذه مـن وجهـه»[1]. وفـي تعريـف آخـر «مـا لـه قيمـة يبـاع بهـا وتكـون إذا اسـتهلكها مسـتهلك أدى قيمتهـا وإن قلـت ومـا لا يطرحـه النـاس مـن أموالهـم مثـل الفلـس ومـا أشـبه ذلـك الـذي يطرحونـه. »[2]. وعـرف أيضـا: «بـ مـا يبـاح نفعـه مطلقـا واقتنـاؤه بـلا حاجـة»[3].

ويلاحـظ مـن هـذه التعريفـات أن مفهـوم المـال عنـد الجمهـور أوسـع مـن مفهومـه عنـد الحنفيـة؛ حيـث إنهـا تشـمل الأعيـان والمنافـع والحقـوق فـي حيـن تعريفـات الحنفيـة لا تشـمل ذلـك مـع وجـود نقـص فيهـا؛ لأن مـن المـال مـا لا يمكـن ادخـاره مـع بقـاء منفعتـه كمـا هـي؛ كأصنـاف البقـول، والخضـراوات ونحـو ذلـك.. وأيضـا مـن الأمـوال مـا لا يميـل إليـه الطبـع، بـل يعافـه كالأدويـة. ويضـاف إلـى ذلـك أنـه يلحـظ فـي تعريـف الجمهـور للمـال أن يكـون لـه قيمـة بيـن النـاس توجـب الضمـان علـى مـن أتلفـه سـواء أكانـت قليلـة أم كثيـرة. وأن يكـون قـد أبـاح الشـارع الحكيـم الانتفـاع بـه فـي حـال السـعة والاختيـار، كالحيوانـات والعقـارات، أمـا إذا كان الشـارع الحكيـم قـد حـرم الانتفـاع بـه كالخمـر والخنزيـر والميتـة فإنـه لا يكـون مـالا.

المطلب الثالث: مفهوم الوقف واستثمار أموال الوقف

ذكـر الفقهـاء تعريفـات مختلفـة للوقـف لاختـلاف آرائهـم فـي بعـض مسـائله، ولعـلّ أدّق تعريـف لبيـان حقيقـة الوقـف، وطبيعـة عقـده، وأكثـره توافقـا لموضـوع البحـث، هـو أن يعـرف الوقـف بأنـه: «تحبيـس الأصـل وتسـبيل الثمـرة»[4]. وقريـب مـن هـذا التعريـف مـا جـاءت فـي المـادة (1) مـن قانـون الوقـف لإمـارة الشـارقة حيـث عرفـت الوقـف بأنـه: «حبـس الأصـل وتسـبيل المنفعـة»[5]

وكلا التعريفيـن مركـب مـن كلمتـي التحبيـس، والتسـبيل؛ فالتحبيـس مـن الحبْـس وهـو المنـع، وقـد أضيـف إلـى كلمـة الأصـل وهـو كل مـا يصـحّ وقفـه، مـن ذات عيـن، أو منفعـة، ومـن كلّ متمـوّل يمكـن الانتفـاع بـه، مبـاح فـي الشـرع، ويكـون المـراد بالأصـل – هنـا – مـا هـو أعـمّ مـن

(1) الشاطبي: إبراهيم بن موسى. الموفقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. دار ابن عفان، ط1، (1417هـ1997م)، 2/32.

(2) الشافعي: محمد بن إدريس. الأم، دار المعرفة - بيروت، د ط (1410هـ1990م) 5/171.

(3) مصطفى السيوطي. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، دمشق،(1961م) 1 /24.

(4) ابن قدامة. المغني6/3، وهو التعريف الذي اختاره وانتهى إليه د.محمد الكبيسي في كتابه أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، بعد استعراضه جملة تعريفات المذاهب ومناقشتها 1/85 - 88 .

(5) قانون رقم4 لسنة 2011 في شأن الوقف في إمارة الشارقة. 2018

أن يكون ماديا حقا عينيا، أو معنويا، من كلِّ مال متقوّم. وأما التسبيل: فهو إطلاق فوائد الأصل الموقوف، من ريع وغلة ونفع وعائدة، ونحو ذلك، وهي المعبّر عنها بالثمرة في التعريف الأول، والمنفعة في التعريف الثاني[1].

وقد ورد كلا الكلمتين في حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أصاب أرضا بخيبر، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم يستأمره فيها، فقال: يا رسول الله! أصبت أرضا بخيبر لم أصب مالاً قط أنفس عندي منه، فما تأمر به؟ قال:«إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها»، وفي رواية:«حبِّس أصْله وسبِّل ثمرته»، وفي رواية «احبس أصلها وسبِّل ثمرتها»[2].

أما استثمار أموال الوقف فيقصد به: «إحداث النماء والزيادة بكل سبيل مشروع من الربح، والغلة والفائدة، والكسب، وذلك باستغلالها في وجوه الاستثمار المتعددة»[3].

ويتضح من التعريفين أن القصد من استثمار أموال الوقف هو الحصول على الزيادة والنماء في أموال الوقف، وهذا يرتبط بمفهوم الاستثمار، كما يظهر أن استثمار أموال الوقف يشمل أصول الوقف كالعقارات، وريعه كالغلة الناتجة من استثمار الأصول، وأنه يكون بالصيغ المباحة شرعا والتي سيتم شرحها في المطلب الثاني.

المطلب الرابع: قانون الوقف لإمارة الشارقة

في عام (2011م) أصدر صاحب السمو الشيخ الدكتور سلطان بن محمد القاسمي عضو المجلس الأعلى للاتحاد، حاكم إمارة الشارقة، القانون رقم (4) لسنة 2011م في شأن الوقف في إمارة الشارقة.

وتناولت المذكرة الإيضاحية (لقانون رقم 4 لسنة 2011م، بواعث إنشاء هذا القانون بأن نظام الوقف لما كان يحتاج إلى تدخل مقنن، يصوغ مبادئه، ويضبط أوضاعه، حتى تستقم شؤونه على نسق سليم، وخط منظم، واضحة معالمه، يعرفه الواقفون والمستحقون، وكل صاحب شأن في الأوقاف، والموظفون القائمون عليه عند تطبيق أحكامه، لاسيما، وقد

---

(1) عبد القادر: عادل. وقف الأسهم والصكوك والمنافع والحقوق المعنوية، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، الدورة التاسعة عشرة، ص7 (بتصرف).

(2) البخاري: محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الوقف، ط1،(1422هـ) 3/199 حديث رقم (2737). و النسائي: أحمد بن شعيب. سنن النسائي (الصغرى)، كتاب الأحباس، باب حبس المشاع، ط2، (1406هـ1986م)، 6/232 حديث رقم (3603).

(3) الزحيلي: محمد. الاستثمار المعاصر للوقف، منشور على موقع رابطة علماء السوريين http://islamsyria.com/portal/uploads/CMS، ص6 .

اختلف فقهاء الشرع في العديد من أحكام الوقف اختلافا كبيرا، فكان من الواجب على المقنن أن يتدخل فيحسم الخلاف، ويضبط الأحكام. [1]

وقد تضمن ثمانية وخمسين (58 مادة) مبينا فيها تعريف الوقف وأنواعه وأحكامه العامة وشروط صحة الوقف وحالات بطلان الوقف وأنواع الأوقاف الخيرية وقسمة الوقف وإجراءات حماية الوقف وعمارته واستغلاله والشروط الواجب توافرها فيمن يتولى النظارة على الأوقاف والحالات التي يمكن فيها للواقف عزل الناظر والحالات التي يتم فيها انتهاء الوقف، إلى غير ذلك مما له صلة بشأن الوقف وأموال الوقف. وسيتم تناول المواد التي لها صلة بمفردات البحث وعناوينه.

المبحث الأول: مشروعية استثمار أموال الوقف وصيغه

المطلب الأول: مشروعية استثمار أموال الوقف، وما أخذ به قانون الوقف

إن استثمار أموال الوقف مطلب شرعي في الجملة؛ لما يترتب عليه من مصالح للوقف، وللموقوف عليهم، وللمجتمع بأكمله، ومن يتأمل في الوقف يجد أنه إما أن يكون الوقف أوقافاً يزمع وقفها ولما توقف بعد ويريد الواقفون صيغا للوقف تحقق لهم ضمان استمرارية استثمار أوقافهم، وتنميتها. أو أوقافاً قائمة نص الواقفون في شروطهم أن تستثمر بصيغ استثمارية نافعة مجدية، وأن يخصص جزء من ريعها لتنمية أصولها. أو أوقافاً قائمة أطلقت عن شروط تتعلق باستثمارها، أو أنها ذات شروط استثمارية ولكنها أصبحت غير مجدية أو معطلة[2].

وبعد هذه الخلاصة للحالات التي ترد على استثمار أموال الوقف فإنه يمكن أن يستدل على مشروعية استثماره بالآتي:

الدليل الأول: ما ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين كانوا يستثمرون أموال الصدقة؛ حيث كان يخصص لها الحمى للحفظ، و الرعي، والدرّ، والنسل، وقد ورد أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن عمر «حمى الربذة لنعم الصدقة» مما يدل على أنهم لا يقسمون الصدقة على المستحقين حال وصولها، وإنما يضع لها الرعاة وتستثمر بدرّها ونسلها. وفي هذا يقول الحافظ ابن حجر رحمه الله:« والمراد بالحمى منع الرعي في أرض مخصوصة من المباحات فيجعلها الإمام مخصوصة برعي بهائم الصدقة

(1) المذكرة الإيضاحية لقانون رقم (4) لسنة 2011 في شأن الوقف في إمارة الشارقة، ص1

(2) العمار:عبد الله بن موسى. استثمار أموال الوقف، منتدى قضايا الوقف الفقهية الأول، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ط1، (1425هـ2004م) ص213 - 214.

مثـلا»[1].

ووجـه الدلالـة: «أنـه إذا جـاز اسـتثمار أمـوال الـزكاة وهـي أخـص وأضيـق نطاقـا مـن الأوقـاف، فإنـه يجـوز اسـتثمار أمـوال الوقـف ولا سيما الموقوفـة علـى جهـات البـر المختلفـة كالمـدارس والمستشـفيات»[2].

الدليـل الثانـي: ممـا يـدل علـى جـواز اسـتثمار أمـوال الوقـف: قياسـه علـى أمـوال اليتامـى حيـث اتفق الفقهـاء علـى جـواز اسـتثمارها مـن قبـل الولـي فيمـا يعـود علـى اليتامـى بالمصلحـة، بـل قـال بعض الفقهـاء بوجـوب اسـتثمارها عمـلا بالنصـوص التـي تحـث علـى الاتجـار بأمـوال اليتامـى حتـى تنمـو ولا تأكلهـا الصدقـة، فإنـه يجـوز اسـتثمار أمـوال الوقـف فيمـا يعـود بالمصلحـة علـى الموقـوف عليهـم، بجامـع أن كلاّ مـن مـال اليتيـم والوقـف مـال للغيـر والتصـرف فيـه منـوط بالمصلحة[3].

الدليـل الثالـث: «أن النبـي صلـى الله عليـه وسـلم أعطـى عـروة البارقـي دينـارا يشـتري لـه بـه شـاة، فاشـترى لـه بـه شـاتين، بـاع أحدهمـا بدينـار فجـاءه بدينـار وشـاة، فدعـا لـه بالبركـة»[4]

ووجـه الدلالـة مـن الحديـث: أن عـروة اسـتثمر مـال الغيـر فيمـا لـه فيـه مصلحـة، وأجـاز العلمـاء هـذا الاتجـار إذا أقـره مالـك المـال، وإذا جـاز اسـتثمار المـال الخـاص جـاز لناظـر الأوقـاف أن يسـتثمرها بمـا يعـود بالمصلحـة علـى الموقـوف والموقـوف عليـه[5].

الدليـل الرابـع: إن اسـتثمار أمـوال الوقـف طريـق مـن طـرق المحافظ علـى هـذه الأوقاف من الاضمحـلال والخـراب، فاسـتثمار العقـار بتأجيـره طريـق مـن طـرق المحافظـة عليـه وصيانتـه، وبقـاؤه لزمـن أطـول يحقـق الغـرض المقصـود منـه، واسـتثمار الأرض بزراعتهـا طريـق مـن طـرق الحفـاظ علـى بقائهـا صالحـة للزراعـة ومنتجـة نتاجـا يعـود نفعـه علـى الموقـوف عليهـم، بـل علـى المجتمـع بعامـة[6].

الدليـل الخامـس: ولقـد نـص الفقهـاء علـى أن علـى ناظـر الوقـف بنـاءُ مـا تخـرّب منـه

(1) ابن حجر: أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، د ط، 1379)، 5/44.

(2) العاني: أسامة عبد المجيد. صناديق الوقف الاستثماري، دار البشائر الإسلامية، ط1، (1431هـ/2010م) ص221.

(3) العاني. صناديق الوقف الاستثماري، ص217

(4) البخاري: محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب فضائِلِ أَصْحابِ النَّبِيِّ صلّى الله علَيْهِ وسلّم، ط1، (1422هـ)، 4/207، حديث رقم (3642).

(5) العمار. استثمار أموال الوقف، ص217.

(6) العمار. المرجع نفسه، ص215.

وترميمه وصرف جزء من الريع في عمارته، بل يبدأ بها قبل توزيع الريع على الموقوف عليهم، شَرَطه الواقف أم لا، وذلك ضمانا لاستمرارية الوقف وليكون مصدرا مدرّا للغلّة(1).

موقف قانون الوقف في إمارة الشارقة من استثمار أموال الوقف: الناظر في قانون الوقف لإمارة الشارقة يجد أنه أقر مبدأ استثمار أموال الوقف على ما نصت عليها المادة 18 في الفقرة الثانية «يجوز للأمانة فيما هي ناظرة عليه شراء أعيان جديدة بمال البدل تحل محل الأعيان المستبدلة أو إنفاق هذه الأموال في إنشاء مستغل جديد أو استثمارها في وجه من وجوه الاستثمار الجائز شرعا ويجوز للناظر ذلك بإذن من المحكمة»(2).

المطلب الثاني: صيغ استثمار أموال الوقف، وما عليه قانون الوقف في إمارة الشارقة

لا شك أن استثمار أموال الوقف يؤدي للحفاظ عليها حتى لا تأكلها النفقات والمصاريف، ويساهم في تحقيق أهداف الوقف الاجتماعية، والاقتصادية، والتعليمية، والتنموية، ويضاف إلى هذا أن الوقف الذي يراد له الاستمرار، ومن مقاصده التأبيد، لا يمكن أن يحقق ذلك إلاّ من خلال الاستثمارات الناجحة، وإلاّ فالمصاريف، والنفقات، والصيانة، قد تقضي على أصل الوقف إن لم تعالج عن طريق الاستثمار المجدي النافع.

ولهذا ومن أجل الحفاظ على أموال الوقف، وصيانتها فإن قانون الوقف لإمارة الشارقة، قانون رقم 4 لسنة 2011 أجاز لناظر الوقف أن يحتجز كل سنة خمسة بالمائة (5%) من صافي الريع السنوي للأوقاف، يخصص للعمارة، ببنائها، وصيانتها، أو استثمارها لصالح الوقف، وهذا ما نصت عليه المادة 34 من قانون الوقف في فقرتي 1 و2 :

«**الفقرة الأولى:** يحتجز الناظر كل سنة خمسة في المائة من صافي الريع السنوي للأوقاف يخصص للعمارة ويودع خزانة الأمانة باسم الوقف إن كانت ناظرة عليه وإلا أودعها الناظر في أحد المصارف الإسلامية بإشراف المحكمة».

«**الفقرة الثانية :** يجوز للأمانة استثمار هذا المال لصالح الوقف إلى أن يحين وقت العمارة فيما هي ناظرة عليه وللناظر مثل ذلك تحت إشراف المحكمة»(3).

وبعد هذا فإن الفقهاء القدامى والمعاصرين ذكروا صورا عديدة لاستثمار أموال الوقف كل بما يتناسب مع زمانه، ومن جملة الصيغ التي ذكروها لاستثمار أموال الوقف قديما؛ الإجارة، والاستبدال، والمزارعة، والمساقات، والمغارسة، والمضاربة، ومن الصيغ

---

(1) المرجع نفسه، ص218.

(2) قانون رقم (4) لسنة 2011 في شأن الوقف في إمارة الشارقة.

(3) قانون رقم (4) لسنة 2011 في شأن الوقف في إمارة الشارقة.

المعاصرة؛ المشاركة المنتهية بالتمليك، والإجارة المنتهية بالتمليك، والاستصناع الموازي، والمساهمات في رؤوس أموال الشركات كالأسهم والصكوك وسندات المقارضة، والاستثمار لدى المؤسسات المالية الإسلامية، مثل المصارف الإسلامية، ومؤسسات الاستثمار الإسلامي، ومؤسسات صناديق الاستثمار الإسلامي، وما في حكم ذلك[1].

وسيتم التركيز على عدد منها لأهميتها وتتمثل تلك الصيغ في الآتي:

الصيغة الأولى: إجارة الوقف: الإجارة؛ من أجر يأجر، وهو ما أعطيت من أجر في عمل. والأجر: الثواب، وَقَدْ أَجَرَه اللهُ، يأْجُرُه، ويأْجِرُه أَجْراً، وآجَرَه اللهُ إِيجاراً»[2].

أما مفهوم الإجارة في الاصطلاح: [3]: «عقد على منفعة مباحة معلومة، مدة معلومة، من عين معينة أو موصوفة في الذمة، أو عمل معلوم، بعوض معلوم»[4].

فالمنفعة هي المعقود عليها في الإجارة؛ لأن المنفعة عرض من أعراض الأعيان لا تستقل عنها، وتعد إجارة الوقف من الصيغ القديمة لاستثمار أموال الوقف، كما أنها من أكثر الصيغ تداولا منذ مطلع العهود الفقهية الأولى، وحتى في العصر الحاضر، وتعتبر الصيغة الأنسب لاستثمار العقارات الموقوفة سواء كانت أبنية أم أرضا زراعية أو أرض فضاء.

وتقسم الإجارة إلى قسمين، أحدهما: الإجارة التي ترد على منفعة مرتبطة بعين معينة، مثل إجارة العقارات والحوانيت. والثاني: الإجارة التي تقع على إجارة موصوفة في الذمة، كاستئجار دابة أو شاحنة موصوفة تستأجر لحمل الأشياء مثلا. أو هي التي ترد في عقد

(1) الزحيلي. الاستثمار المعاصر للوقف، ص16، شحاته. استثمار أموال الوقف. منتدى قضايا الوقف الفقهية الأول، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت 11 - 13/10/2003م، ص153.

(2) ابن منظور. لسان العرب، 4/10. مادة: (أجر).

(3) فلقد تنوعت عبارات الفقهاء في تعريفهم للإجارة طولاً، وقصراً، وإيضاحاً وإبهاماً، إلا أن المتأمل فيها يجد أنها تدور حول معان متقاربة . السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة. المبسوط، دار المعرفة، بيروت، د ط، (1414هـ1993م)، 15/74. البغدادي المالكي: أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي. التلقين في الفقه المالكي، تحقيق: أبو أويس محمد بو خبزة الحسني التطواني. دار الكتب العلمية، ط1، (1425هـ2004م)، 2/158. الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس. الأم، دار المعرفة – بيروت، د ط، (1410هـ1990م)، 4/27. الزركشي: شمس الدين محمد بن عبد الله. شرح الزركشي. دار العبيكان، ط1، (1413هـ1993م)، 4/216.

(4) البهوتي: منصور بن يونس. الروض المربع شرح زاد المستقنع، تحقيق: علي بن أحمد سيد. مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ط1، (2007م)، 2/680.

إيجار يلزم ذمة شخص عملا معينا كخياطة، أو بناء أو غير ذلك[1].

ومن صور استثمار أموال الوقف عن طريق الإيجار:

أولا: إجارة عين الوقف إذا القصد منه ريعه كالعقار من دكاكين ومنازل ونحوها بسعر الزمان والمكان وما فيه غبطة ظاهرة للوقف وأهله، وهي أكثر صور تنمية الوقف إذا كان الوقف صالحا للتأجير.

ثانيا: إذا لم يكن صالحا للتأجير لحاجته إلى بناء، فإن كان مع الوقف ريع يكفي لبنائه تعين على الناظر القيام ببنائه. وإن لم يكن لديه ذلك فإن عليه أن يسلك أيسر الطرق لتنميته، فإما أن يقترض له قرضا حسنا، على أن يعيد القرض من ريعه، فإن وجد ذلك وتسير تعين عليه القيام به، فإن لم يجد فعليه أن يسلك الطرق الحديثة الشرعية، مثل الإيجار المنتهي بالتمليك[2]، أو المشاركة المتناقصة[3] [4].

ولتطبيق أثر الظروف الطارئة على استثمار أموال الوقف بهذه الصيغة، فثمة حالتان: أحدهما: تدني القوة الشرائية للقيمة الإيجارية المسماة في العقد الأساس ؛ أي: تدني القوة الشرائية لأجر المثل، والحالة الثانية: غلاء أجر المثل عن الأجر المسمى في العقد الأساس، وفي كلا الحالتين يجوز لناظر الوقف فسخ العقد؛ بسبب غلاء أجر المثل في الحالة الأولى، ولأجل رفع الضرر عن العين المؤجرة في الحالة الثانية، جاء في البدائع: «فأما غلاء أجر المثل فليس بعذر تنفسخ به الإجارة، إلا في إجارة الوقف، حتى لو آجر داراً، هي ملكه

(1) الطويل: محمد فيصل. استثمار أموال الوقف. مجلة نهج الإسلام، العدد96، وزارة الأوقاف السورية، (1425هـ/2004م)، ص75.

(2) ويقصد بالإجارة المنتهية بالتمليك «أن يقوم المصرف بتأجير عين كسيارة إلى شخص مدة معينة بأجرة معلومة قد تزيد عن أجرة المثل، على أن يملكه إياها بعد انتهاء المدة ودفع جميع أقساط الأجرة بعقد جديد». شبير: محمد عثمان. المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار النفائس،عمان، ط1(1416هـ 1996م) ص280

(3) وقد سميت بصيغة المشاركة المتناقصة على أساس التناقص التدريجي لحصة الشريك الممول، أي المصرف الإسلامي. وعرفت بأنها: «شركة يعطي المصرف فيها الحق للشريك في الحلول محله في الملكية دفعة واحدة، أو على دفعات حسبما تقتضيه الشروط المتفق عليها» وتتمثل بتقديم المصرف الإسلامي أداة للإنتاج لمن يعمل عليها بجزء شائع من الناتج على أن يجنب نصيب العامل أو جزء منه حسب الاتفاق إلى أن يبلغ قيمة تلك الأداة، فيتنازل المصرف الإسلامي عن ملكيتها لصالح العامل عليها. راجع: بشارات: هيا جميل. التمويل المصرفي الإسلامي للمشروعات الصغيرة والمتوسطة، دار النفائس، عمان، ط1(1428هـ2008م)، ص71. القضاة: زكريا محمد محمد الفالح. السلم والمضاربة من عوامل التيسير في الشريعة الإسلامية، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، ط1(1984م)، ص333.

(4) الحداد: أحمد عبد العزيز. من فقه الوقف، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري- إدارة البحوث، دبي، ط1 (1430هـ/2009م) ص133.

ثم غلا أجر مثل الدار فليس له أن يفسخ العقد، إلا في الوقف فإنه يفسخ، نظراً للوقف، ويجدد العقد، في المستقبل على أجرة معلومة، وفيما مضى يجب المسمى بقدره.»[1]

ويمكن أن يعلل لهذا بالنظر إلى أهمية الوقف؛ من حيث أنه مصدر الإنفاق على الموقوف عليهم، ويكاد يكون مصدر إعاشتهم الوحيد، فإذا تغيرت الظروف الاقتصادية لدرجة هبوط قيمة النقد، مما أدى إلى تدني القوة الشرائية لأجر المثل، أو غلاء أجر المثل عن الأجر المسمى في العقد الأساس، فإن ذلك تشمل كافة مظاهر النشاط الاجتماعي....[2].

الصيغة الثانية : الإبدال والاستبدال: يقصد بإبدال الوقف بيع عين من أعيان الوقف ببدل من النقود أو الأعيان أما الاستبدال فيقصد به، شراء عين للوقف بالبدل الذي بيعت به عين من أعيانه؛ لتكون وقفا مكانها[3].

وعرف قانون الوقف لإمارة الشارقة استبدال الوقف في المادة رقم (1) بأنه: «تغيير الوقف لمصلحة في حالة تعطل منافعه كلياً، أو جزئيا، ببيعه واستبداله سواء كان منقولا أم عقارا»[4].

واستبدال الوقف صيغة قديمة عرفها الفقهاء وبالرجوع إلى مذاهبهم يوجد أنهم اختلفوا في حكم استبدال أموال الوقف ما بين موسع ومضيق، ويمكن بيان مذاهبهم في الآتي.

أولا: مذهب الحنفية: يعتبر المذهب الحنفي أكثر المذاهب توسعا في مسألة استبدال الوقف حيث أجازوه في معظم الحالات ما دام يحقق مصلحة للوقف خاصة إذا تعذر الانتفاع بالوقف كاملا، أو بما لا يفي بمؤونته، لكن مع قيد بإذن القاضي احتياطا للوقف، ومنعا من سوء التصرف مِن الاستبدال؛ فالاستبدال عندهم يكون على ثلاثة أوجه: الأول: أن يشترطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه وغيره، فالاستبدال فيه جائز على الصحيح وقيل اتفاقا. والثاني: أن لا يشترطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شيء أصلا، أو لا يفي بمؤونته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه. والثالث: أن لا يشترطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة

---

(1) الكساني. بدائع الصنائع، 4/200.

(2) إبراهيم سليم: محمد محيي الدين. نظرية الظروف الطارئة بين القانون المدني والفقه الإسلامي دراسة مقارن، دار المطبوعات الجامعة، د ط (2007م) ص518. علي: سعيد السيد. نظرية الظروف الطارئة في العقود الإدارية والشريعة الإسلامية- دراسة مقارنة، دار الكتب المصرية، د ط (2005م)، ص262.

(3) الحطاب: يحيى بن محمد. حكم بيع الوقف واستبداله والمناقلة به وتأجيره، تحقيق: أ.د. عبد السلام محمد الشريف العالم. آفاق الثقافة والتراث، ص202.

(4) قانون رقم (4) لسنة 2011 في شأن الوقف في إمارة الشارقة.

وبدله خير منه ريعا ونفعا، وهذا لا يجوز استبداله على الأصح المختار[1].

ثانيا: مذهب المالكية: وأما المالكية فمنعوا الاستبدال إلا في حالات الضرورة القصوى، ومنعوا استبدال المسجد وكذلك العقار فلا يجيزون استبداله وإن خرب ولكنهم لا يقرون بقاءه خربا بل يرون تعميره بأساليب أخرى. ومع هذا فإن المالكية أجازوا بيع العقار الموقوف إذا خرب، وذلك في صورة العقار المشترك الذى بعضه وقف وبعضه ملك حيث جاء في حاشية الدسوقي: «أنه يباع الكل ولو كان ثمن البعض يكفي في العمارة دفعا للضرر بتكثير الشركاء، نعم محل البيع إذا لم يكن للوقف ريع يعمر منه ولم يوجد من يستأجره سنين ويدفع الأجرة معجلة يُعَمِّرُ بها وإلا فلا يباع»[2].

ثالثا: مذهب الشافعية: يعد مذهبهم من أضيق المذاهب في مسألة الاستبدال حيث أجازوه في حدود ضيقة جدا كاستبدال المنقول الموقوف كالشجرة التي جفت، والجذع في المسجد إذا تكسر، أما إذا كان العين الموقوفة مسجدا فإنه لا يجوز بيعه، ولو خربت القرية حوله، وتفرق الناس عنها فتعطل المسجد لإمكان عوده كما كان، ولأنه في الحال يمكن الصلاة فيه[3].

رابعا: مذهب الحنابلة: بخصوص هذه المسألة فقد قسموا الوقف إلى قسمين أحدهما: وقف قائم لم تتعطل منافعه، فهذا لا يجوز بيعه ولا المناقلة به مطلقا. والثاني: وقف تعطلت منافعه، فهذا يجوز إبداله واستبداله، وفي ذلك جاء «وإذا خرب الوقف ولم يرد شيئا، بيع واشتري بقيمته ما يرد على أهل الوقف وجعل وقفا كالأول»[4].

وبذلك توسط الحنابلة بجواز استبدال الوقف إذا خرب وتعطلت منافعه، كدار انهدمت، وأرض خربت وتعطلت منافعها وعادت مواتا، ولم تمكن عمارتها، أو مسجد انتقل أهل القرية عنه، وصار في موضع لا يصلى فيه، أو ضاق بأهله ولم يمكن توسيعه في موضعه. فالاستبدال عندهم يكون في حالة الضرورة وعدم صلاح المال الموقوف للغرض الذي وقف لأجله، وعدم صلاحه للانتفاع به، ويشترى بالثمن ما يرد على أهل الوقف.

وبعد هذا العرض المختصر لمذاهب الأئمة الأربعة، فإن الذي يبدو بأنه الأصلح لأموال الوقف –والله أعلم- هو القول باستبدال الوقف لما فيه من مصلحة للوقف والموقوف

(1) ابن عابدين، محمد أمين. رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط2، (1412هـ - 1992م) 4/385.

(2) الدسوقي: محمد بن أحمد. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، (د، ط) (د،ت) 2/365.

(3) النووي: يحيى بن شرف. روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش. المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، ط2 (1421هـ/1991م) 5/358. .

(4) ابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد. المغني، مكتبة القاهرة، (د،ط،) (د،ت) 6/28.

عليهم، خاصة أن القائلين بمنع استبدال الوقف إنما هو من باب سد الذرائع حتى لا يؤدي استبداله إلى ضياع الأوقاف. وعلى هذا فيمكن للجهة المستثمرة لأموال الوقف استبداله بما يحقق النفع إذا رأت ذلك مع ضرورة توافر الجدوى الاقتصادية في المشروع الذي يراد استبداله بالوقف، وأن يكون بإذن القاضي.

ذلك أن المقصود من استبدال عقار وقفي بالبيع والشراء هو الحرص على الانتفاع بالوقف واستثماره، وذلك بتعمير موقوف آخر، وأن يكون الاستبدال لصالح الوقف، وأن يكون البدل أفضل بالمواصفات والريع، مع الحرص على تحقيق المنفعة المقصودة أصلا من الموقوف[1].

وبالرجوع إلى المادة 19 من قانون الوقف لإمارة الشارقة يوجد أنها ذكرت ضوابط استبدال الوقف حيث وردت فيها في حالة الاستبدال يجب مراعاة الضوابط التالية :[2]

1. أن يكون هناك ضرورة للاستبدال.
2. أن يكون الإشراف على الاستبدال من المحكمة .
3. ألا يكون الموقوف المبدل أقل قيمة من المستبدل به .
4. الابتعاد عن أية تهمة أو شبهة أو محاباة في عملية الاستبدال.
5. المبادرة إلى شراء البدل فوراً إلا ما تقتضيه الظروف .
6. عدم تسليم الوقف إلا بقبض البدل .

الصيغة الثالثة: المضاربة: وهي لغة: مأخوذة من الضرب في الأرض، بمعنى السعي لطلب الرزق، أو لتضارب المالك والعامل في الربح، فكل يضرب فيه بالجزء الذي شرط له، وتسمى عند أهل الحجاز بالقراض مأخوذة من القرض– أي القطع– لأن المالك يقطع للعامل قطعة من ماله يتصرف فيها وقطعة من الربح أو من المقارضة، واقتطع له العامل قطعة من ربحه[3].

و في اصطلاح الفقهاء: فقد عرفها الحنفية:«هي عقد شركة في الربح بمال من

---

(1) الزحيلي. الاستثمار المعاصر للوقف، ص14.

(2) قانون رقم 4 لسنة 2011م في شأن الوقف في إمارة الشارقة.

(3) ابن منظور. لسان العرب، 545،1/544. الفيروزآبادى: محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي. ط8، 1426 هـ 2005م، 1/652.

جانب وعمل من جانب آخر»[1] وعرفها المالكية بأنها: «توكيل على تجارة في نقد مضروب مسلم بجزء من ربحه»[2]. وعرفها الشافعية: «أن يدفع إليه مالا ليتجر فيه والربح مشترك»[3]. وعرفها الحنابلة: «هو أن يدفع رجل ماله إلى آخر يتجر له فيه، على أن ما حصل من الربح بينهما حسب ما يشترطانه»[4].

والحديث عن المضاربة إنما يكون عن كيفية استثمار النقود الموقوفة عن طريق المضاربة، وذلك بتقديم الموقوف أو مبلغ معين من هذا الوقف ويسلم لشخص أو مؤسسة مالية للاتجار به، والربح بين هذا العامل وبين الوقف، ويصرف هذا الربح المخصص للوقف في مصارف هذا الوقف الذي عينها الواقف. وهي وسيلة استثمار قديمة وحديثة، تقع بين الأشخاص عادة على النقود، أي الأثمان من الدراهم والدنانير، ويمكن أن تدخل أموال الوقف مشاركة في مشروع تجاري أو صناعي أو زراعي، وفي الشركات المساهمة، والمشاركة في الصناديق الاستثمارية المباحة، والمشاركة في المحافظ الاستثمارية، كمحفظة المتاجرة بالأسهم[5].

واستثمار أموال الوقف من خلال المضاربة: إذا كان الوقف عبارة عن النقود يمكن أن تستثمر هذه النقود عن طريق المضاربة الشرعية. وإذا كانت لدى إدارة الوقف، نقود فاضت عن المصاريف والمستحقات، أو أنها تدخل ضمن الحصة التي تستثمر لأجل إدامة الوقف فهذه أيضا يمكن أن تدخل في المضاربة الشرعية[6]. والمضاربة وإن كانت فيها نوع مخاطرة بالمال إلا أنها إذا كانت مبنية على دراسة الجدوى الاقتصادية، مع الالتزام بشرائط رب المال[7]، فإنها تضمن إلى حد كبير الربح الوفير، وهذا هو واجب ناظر الوقف، إذ يجب عليه أن يراعي تنمية مال الوقف كما يراعي مال اليتيم، وقد ورد في الحديث: «ابتغوا

(1) ابن عابدين. محمد أمين. رد المختار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط2، (1412هـ1992م)، 5/645.

(2) ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله بن محمد. الكافي في الفقه على مذهب أهل المدينة، تحقيق: محمود أحمد القسيسية. مؤسسة النداء، أبوظبي، ط1(1424هـ2004م)، 2 /150..

(3) الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف. نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، ط1(1428هـ2007م)، 7 /437.

(4) المقدسي: بهاء الدين. العدة شرح العمدة، تحقيق: الدكتور محمد اسكندراني. عالم الكتب، بيروت، ط1(1424هـ2003م)، ص181 .

(5) الزحيلي. الاستثمار المعاصر للوقف، ص16.

(6) القره داغي: علي محيي الدين. استثمار الوقف وطرقه القديمة والحديثة، مكتبة مشكاة الإسلامية، منشور على موقع القطنجي http://www.kantakji.com/fiqh.

(7) الشروط التي يشترطها رب المال على العامل، مع تجنب شر الضمان لكون عقد المضاربة من عقود الأمانات لا تدخلها الضمان إلا بالتعدي والتقصير.

في أموال اليتامى لا تأكلها الصدقة»[1].

وقد قرر الفقهاء أن التصرف في مال الوقف يستمد أحكامه من التصرف في مال اليتيم. أي في وجوب الرعاية والعناية، والتنمية، وفعل ما تقتضيه المصلحة، خاصة بعد العلم بخطورة مال اليتيم وما يجب فيه من الرعاية والعناية. والأوقاف كذلك لأن ريعها لأيتام ونحوهم من ذوي الحاجة الملموسة...[2]. فعلى المؤسسات الوقفية عموما، وإدارة الأوقاف إذا تجمع لديهم مال الوقف، وكان فاضلا عن حاجة عمارته، ومستحقيه، أن ينموه بمثل هذا النوع من النماء، بأن يضاربوا به في البنوك الإسلامية ذات الرقابة الشرعية الفاعلة، أو بالمضاربة المباشرة من قبل مختصين أتقياء من التجار، وبإشراف ناظر الوقف الحقيقي أو الاعتباري...[3].

الصيغة الرابعة: صكوك المقارضة: هذه الصيغة مكونة من كلمتين أحدهما (صكوك) والأخرى (مقارضة) لذا فإن التعريف عليه يتوقف على معرفتهما أولا، ثم تعريفه مركبا.

الصكوك جمع (صك): وهو الكتاب الذي يكتب في المعاملات، والأقارير، وجمعه (صُكوكٌ) و(أصُكٌّ) و(صِكاكٌ). مثل بحر وبحور وأبحر وبحار. و(الصَّك) وَثِيقَة بِمَال أَو نَحوه مطبوع بشكل خَاص يَسْتَعْمِلهُ الْمُودع فِي أحد المصارف لِلْأَمْرِ بِصَرْف الْمبلغ الْمُحَرر بِهِ[4]

واصطلاحا: «وثائق متساوية القيمة تمثل حصصا شائعة في ملكية أعيان أو منافع أو خدمات، أو في موجودات مشروع معين، أو نشاط استثماري خاص، وذلك بعد تحصيل قيمة الصكوك، وقفل باب الاكتتاب، وبدء استخدامها فيما أصدرت من أجله[5]. والصكوك الإسلامية؛ قد تكون صكوك مقارضة، أو صكوك في أعيان مؤجرة، أو صكوك في مؤسسات خدمية، أو صكوك في عقود بيع سلم أو استصناع، والذي له علاقة بهذه الفقرة

---

(1) البيهقي: أحمد بن الحسين. السنن الكبرى، تحقيق:محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنات، ط3، 1424هـ 2003م، (كتاب الزكاة، باب من تجب عليه الصدقة)4/ 179 حديث 7340. قال هذا إسناد صحيح وله شواهد عن عمر رضي الله عنه..

(2) الحداد. من فقه الوقف، ص76.

(3) الحداد. من فقه الوقف، ص78.

(4) الفيومي : أحمد بن محمد بن علي . المصباح المنير، المكتبة العلمية - بيروت، 1/354. مصطفى: إبراهيم. الزيات: أحمد. عبد القادر: حامد. النجار: محمد. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، د ط، د ت، 1/519.

(5) المعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية : معيار رقم 17، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الإسلامية، البحرين، د ط، (2017)، ص467.

هو النوع الأول (صكوك مقارضة).

أما تعريف المقارضة: فهي بضم الميم والتحريك من قارض فلان: أعطاه قرضا. والمقارضة أو القراض عقد معروف في الفقه الإسلامي يسلم فيه رب المال أمواله إلى عامل يستثمرها بطريق التجارة، ويكون الربح الناتج من هذه التجارة بينهما بالنسبة المتفق عليها. وإن هذا العقد يسمى (مضاربة) أيضا ويسمى دافع المال مقارِضا، والآخذ مقارضا[1]..

أما تعريف صكوك المقارضة مركبا: فقد عرف بأنها: «سندات المقارضة هي أداة استثمارية تقوم على تجزئة رأس مال القراض (المضاربة) بإصدار صكوك ملكية برأس مال المضاربة على أساس وحدات متساوية القيمة ومسجلة بأسماء أصحابها باعتبارهم يملكون حصصا شائعة في رأس مال المضاربة وما يتحول إليه، بنسبة ملكية كل منهم فيه[2].

واستثمار أموال الوقف بصيغة صكوك المقارضة: تقوم على عقد المضاربة الشرعية بين جهة الوقف بصفتها مضاربا وحملة الصكوك بصفتهم أرباب أموال، وتصوير ذلك يظهر في حالة وجود أرض وقف غير مستغلة، ولا يوجد تمويل ذاتي لأعمارها والبناء عليها، فيتم إعداد دراسة جدوى يتحدد فيها المبلغ اللازم للبناء، ويتم تقسيمه إلى فئات صغيرة تصدر بها جهة الوقف صكوكا، كل صك بقيمة اسمية من فئات المبلغ، ويتم طرحها للاكتتاب العام بواسطة بعض المؤسسات المالية، وعلى أن يأخذ الوقف صكوكا بقيمة الأرض، ومن مجموع المبلغ يتم إقامة المبنى وتأجير وحداته، ومن قيمته الإيجارية المتجمعة يتم دفع عائد لحملة الصكوك بمن فيهم جهة الوقف، كل بحسب صكوكه منسوبة إلى إيرادات التأجير، مع استحقاق جهة الوقف حصة مضارب مقابل الإدارة، وفي نفس الوقت يتم دوريا استرداد جهة الوقف للصكوك عن طريق دفع قيمتها إلى أصحابها من العائد الذي تحصل عليه حتى تستهلك (يتم إطفاؤها) في نهاية المدة وتصبح ملكية المباني بجانب الأرض ملكية خالصة للوقف، على أنه يمكن تداول هذه الصكوك في السوق الثانوية للأوراق المالية[3].

---

(1) قلعجي: محمد رواس. معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2،(1408هـ/ 1988م) 1/451 (حرف الميم). العثماني: محمد تقي. بحوث في قضايا فقهية معاصرة، دار القلم - دمشق، ط2، (1424هـ/2003)م، 1/228.

(2) قرار المجمع رقم 30/4/1408هـ 1988م، في دورته الرابعة، مجلة المجمع ع4/3/1809.

(3) عمر: محمد عبد الحليم. الاستثمار في الوقف وفى غلاته وريعه، الدورة الخامسة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقدة بمسقط (سلطنة عمان) 9 – 11/3/2004م ص29 .

ولقد حظيت صكوك المقارضة باهتمام لدى الفقهاء وعلماء الاقتصاد، ودرست في مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة في دورته الثالثة، ثم خصص لها ندوة مستقلة في الدورة الرابعة لاستكمال دراستها، وأخذ بها البنك الإسلامي للتنمية بجدة. ولما كانت تعد من أهم أنوع الاستثمار التي تحقق نتائج إيجابية وريعا محققا نافعا في الغالب، فقد دعا المجمع الفقهي إلى الاستفادة منها في مجال الوقف وتعميره واستثماره، دون الإخلال بالشروط التي يحافظ فيها على تأبيد الوقف حين جاءت من توصيات الندوة التي أقامها لهذه الصكوك بأنه يمكن الاستفادة منها من خلال، إقامة شركة بين جهة الوقف بقيمة أعيانه وبين أرباب المال بما يوظفونه لتعمير الوقف. وكذلك- تقديم أعيان الوقف – كأصل ثابت – إلى من يعمل فيها بتعميرها من ماله بنسبة من الريع[1].

الصيغة الخامسة: البناء والتشغيل والتحويل((B.O.T: إن مصطلح (B.O.T) اختصار للمصطلح الانجليزي Build Operate Transfer، حيث يشير الحرف B إلى كلمة Build، بمعنى يبني، أو يشيد أو يقيم المشروع، والحرف O إلى كلمة Operate، بمعنى يشغل أو يدير المشروع، والحرف T إلى كلمة Transfer بمعنى ينقل أو يعيد المشروع إلى الجهة الطرف في عقد البناء والاستغلال والإعادة[2].

فقد عرفه مجمع الفقه الإسلامي: «يقصد بعقد البناء والتشغيل والإعادة (B.O.T): اتفاق مالك، أو من يمثله، مع ممول (شركة المشروع) على إقامة منشأة وإدارتها، وقبض العائد منها، كاملاً، أو حسب الاتفاق، خلال فترة متفق عليها، بقصد استرداد رأس المال المستثمر مع تحقيق عائد معقول، ثم تسليم المنشأة صالحة للأداء المرجو منها»[3].

أما طريق استثمار الأوقاف بهذه الصيغة فإن مؤسسة الأوقاف وشئون القصر بإمارة دبي تنفذ حاليا عددا من المشاريع العقارية تبلغ تكلفتها نحو مليار درهم إضافة إلى توقيع عقود لإقامة 15 مشروعاً جديداً بنظام الـ B.O.T على أراضي الأوقاف المملوكة للمؤسسة، وذلك في إطار خطة المؤسسة الاستراتيجية لزيادة وتنمية أموال القصّر[4].

أما أثر الظرف الطارئ على هذه الصيغة :«فقد يبرز إلى الواقع حدث طارئ عصيب غير متوقع خلال إقامة المشروع، وهي التي تكون خارجة عن إرادة أطراف العقد مثل:

(1) قرار المجمع رقم 30/4/1408هـ 1988م، في دورته الرابعة، مجلة المجمع ع4/3/1809.

(2) أحمد بخيت: أحمد محمد. تطبيق عقد البناء والتشغيل والإعادة (B.O.T) في تعمير الأوقاف والمرافق العامة، المجمع الفقه الإسلامي، الدورة التاسعة عشرة،إمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة، ص16.

(3) قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، في دورته التاسعة عشرة، في إمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة، قرار رقم 182 (8/19).

(4) أحمد بخيت. تطبيق عقد البناء والتشغيل والإعادة، ص23.

الحرب، الزلازل، الفيضانات، الحريق، العواصف، غلاء الأسعار بصورة مفاجئة... هذا بلا شك يزيد من تكاليف المشروع، وقد يؤدي إلى التوقف إذا لم يعالج بالسرعة المطلوبة، لهذه الظروف التي لم تكن في حسبان المتعاقدين اعتبار في الشريعة الإسلامية، تحفظ التوازن بين مصالح المتعاقدين بما يخفف وقع الخسائر، والأضرار التي تنشأ عن ما لم يكن في الحسبان من أحداث تؤثر على إقامة المشروع واستمراره، ومن ثم على أطراف العقد، حينئذ يلجأ إلى ما يسمى (بنظرية الظروف الطارئة) حيث يتم النظر بين العقد في صيغته، وبين واقع المشكلة، ويجري التوفيق بين مصالح أطراف العقد بروح العدل والإنصاف، دون إجحاف، أو تحيز لطرف دون آخر»[1].

المبحث الثاني: مخاطر استثمار أموال الوقف وضوابطه

المطلب الأول: مخاطر استثمار أموال الوقف

المخاطر في اللغة؛ مشتق من (خ ط ر)، وله لعدة معان: منها ارتفاع القدر والمكانة والشرف والمنزلة؛ يقال: رجل خطير، أي: له قدر. وأمر خطير، أي: رفيع[2]. ومنها: يسمى الرهان خطرا؛ لوجود احتمالية الربح أو الخسارة، يقال: تخاطرا، أي: تراهنا، وتخاطروا على الأمر، أي: تراهنوا، وخاطرهم: راهنه[3]. والأقرب إلى موضوع البحث هو احتمالية الربح والخسارة.

أما المخاطر في الاصطلاح؛ لا يخرج استخدام الفقهاء لمفهوم المخاطرة عن المعاني اللغوية، وقد عبروا عنها باحتمالية الخسارة والضياع [4]. أو المجازفة وركوب الأخطار [5]. جاء في زاد المعاد «المخاطرة مخاطرتان، مخاطرة التجارة، وهو أن يشتري السلعة بقصد أن يبيعها ويربح ويتوكل على الله في ذلك، والخطر الثاني: الميسر الذي يتضمن أكل المال بالباطل»[6].

---

(1) أبو سليمان:عبد الوهاب إبراهيم. عقد البناء والتشغيل وإعادة الملك B.O.T. المجمع الفقه الإسلامي، الدورة التاسعة عشرة، إمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة، في الفترة من 26 - 30/4/2009م، ص30

(2) ابن منظور. لسان العرب، 4/137. الفيروز آبادي، مجد الدين، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1،6، (1419 هـ1998م)، ص386. ابن فارس. معجم مقاييس اللغة، 2 /199.

(3) ابن منظور، لسان العرب، 4/ ص137. الزبيدي، تاج العروس، 11/ 197.

(4) الشافعي. الأم،3 /4،186/ 237،30.

(5) الكاساني، بدائع الصنائع، 7/534، 8/ 32.

(6) ابن القيم، شمس الدين، أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: عماد البارودي، المكتبة التوفيقية، مصر، د ط (د.ت)، 5/ 789.

وأما تعريف المخاطر عند الاقتصاديين فهي تعني: «توقع اختلافات في العائد بين المخطط والمطلوب والمتوقع حدوثه»[1]. أو «احتمالية الخسارة من قبل المستثمر»[2].

ويتضح من هذا أن مخاطر الاستثمار يدور حول احتمالية الفشل في العملية الاستثمارية، وعدم تحقيق العائد المتوقع من المشروع الاستثماري، وعليه يمكن بيان مخاطر استثمار أموال الوقف بهذه الصيغ بشكل مختصر لوجود بحوث في مخاطر صيغ الاستثمار، واستثمار أموال الوقف لا يخرج عن تلك الصيغ، والمخاطر التي تواجهها جهات الاستثمار بما فيها الجهة التي تستثمر أموال الوقف يرجع إلى مجموعتين من العوامل.

المجموعة الأولى: هي تلك التي تنشأ بسبب ظروف خارجية تماما عن الجهة المستثمرة لأموال الوقف وسياساتها وقراراتها، مثل التغيرات الاقتصادية العالمية، والأحوال السياسية، والأمنية، المحلية، والإقليمية والدولية، والمجموعة الثانية: هي التي تتعلق مباشرة بأعمال الجهة المستثمرة لأموال الوقف، وعامليها، ونظام الإدارة والاستثمار فيها، ونشاطاتها، وقراراتها الاستثمارية[3].

ويمكن بيان أنواع مخاطر استثمار أموال الوقف في الآتي:

أولا: مخاطر استثمار أموال الوقف بصيغة الإجارة: إن الجهة المستثمرة لأموال الوقف بصيغة الإجارة تتعرض لمخاطر الائتمان؛ وهو احتمال عدم قدرة المستأجر على الوفاء بالتزاماته وفقا للشروط المتفق عليها. وتتعرض الجهة المستثمرة لأموال الوقف هذا النوع من المخاطر فيما يتعلق بالقيمة المقدرة لأقساط الإجارة التي تغطي الفترة المتبقية من مدة الإجارة في حال امتناع المستأجر عن سداد ما يترتب عليه من أقساط. كما يمكن أن تتعرض لمخاطر التعدي والتقصير؛ وهي المخاطر الناجمة عن سوء استخدام المستأجر للأصل المؤجر الأمر الذي قد يؤدي إلى الهلاك الكلي أو الجزئي للأصل المؤجر، كمن يستأجر وحدات للسكن ويستخدمها للتجارة[4].

ثانيا: مخاطر استثمار أموال الوقف بصيغة المضاربة: أما المخاطر التي تواجه

---

(1) الهواري، سيد. الإدارة المالية: الاستثمار والتمويل طويل الأجل، مصر، دار الجيل للطباعة، د ط، (1985م) 1/ 109.

(2) السامرائي، سعيد عبود. القاموس الاقتصادي الحديث، بغداد: مطبعة المعارف، ط1،(1980م)، ص 244،

(3) الشاهد: سمير. إدارة الأموال أهدافها وسياستها ومناهجها وإدارة المخاطر الائتمانية -في كتاب- إدارة الأصول ومخاطر التمويل في العمل المصرفي التقليدي والإسلامي- اتحاد المصارف العربية، د ط (2002م)، ص58.

(4) مشعل: عبد الباري، المخاطر في البنوك الإسلامية، مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمي، على موقع المجلة. http://www.giem.info/article/details/ID/78 .

الجهة المستثمرة لأموال الوقف عن طريق المضاربة فتبرز في كون المضارب وكيل أمين فهنا تكمن المخاطرة الأخلاقية؛ أي مخاطر عدم الالتزام الأخلاقي من قِبل المضارب، وتتمثل هذه المخاطر في أمور عدة مثل تزويد المضارب الجهة المسؤولة عن أموال الوقف بمعلومات ناقصة أو معلومات غير صحيحة عن خبرته وكفاءته في إدارة واستثمار الأموال، أو يقوم المضارب بالاحتيال والتزوير في الحسابات المالية الخاصة بالمشروع الاستثماري(1).

ثالثا: مخاطر استثمار أموال الوقف بصيغة البناء وإعادة التشغيل (B.O.T): وأما عن مخاطر نظام (B.O.T) فهي تتمثل في الأضرار التي قد تصيب المستثمر بسبب تطبيق التشريعات أو القرارات الحكومية، سواء كانت على مستوى الاقتصاد الوطني، أو المستوى القطاعي، أو على مستوى المشروع، وتتمثل أبرز هذه المخاطر الآتي: في المخاطر الناتجة عن عدم استكمال تنفيذ المشروع، طبقا للمواصفات المحددة له، والتي تنتج عن عدم الالتزام بعقد الإنشاءات، والمخاطر التي تتعلق بسلوك إدارة، وتشغيل المشروع، حتى إتمام التسليم، ومخاطر حدوث عجز، أو عدم كفاية الموارد اللازمة للتشغيل، وكذلك عمليات النقل والتوزيع، بالإضافة إلى المخاطر التي تتعلق بالبيئة(2).

وبعد معرفة المخاطر التي يمكن أن تتعرض لها الجهة المستثمرة لأموال الوقف، يأتي المطلب الثاني ليجيب على السؤال «هل استثمار أموال الوقف على إطلاقه، أم لا بد من ضوابط لعملية الاستثمار؟».

المطلب الثاني: ضوابط استثمار أموال الوقف: إن استثمار الأموال في الشريعة الإسلامية تحكمه مجموعة من الضوابط التي استنبطها العلماء من مصادر الفقه الإسلامي، فهو يرتبط ارتبطا وثيقا بمعياري: العقيدة، والأخلاق.

أولا: معيار العقيدة: إن منهج الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي يرتبط ارتباطا وثيقا بالعقيدة الإسلامية، مما جعله يحتل موقعا وسطا بين الاقتصاد في الفكر الرأسمالي الذي كان يسيّر عجلة الاستثمار في النظام الرأسمالي، والاقتصاد في الفكر الشيوعي الذي كان يسير عملية الاستثمار في النظام الاشتراكي، فالعقيدة الإسلامية هي المهيمنة في الفكر الاقتصادي الإسلامي، وفي منهج الاستثمار وأدواته ووسائله وآلياته، فالمسلم يعتقد أن المال

(1) حماد: حمزة عبد الكريم. المخاطر الأخلاقية في المضاربة التي تجريها المصارف الإسلامية وكيفية معالجتها، منشور على موقع صيد الفوائد http://www.saaid.net/boo.

(2) يوسف: محمد محمود عبد الله. المخاطر الاقتصادية والمالية لمشروعات الـB.OT مع التعرض لتجارب عربية، منشور على https://scholar.cu.edu.eg/?q=mmyoussif/files/lmkhtr_lmly_lmshrwt_l_b.o.t_m_ltrd_ltjrb_rby.doc. .

مال الله تعالى، وأنه مستخلف فيه لذا فعندما يقوم باستثمار أمواله في أي نشاط من الأنشطة الاقتصادية يؤمن تماما بأن المال الذي بين يديه المالك الحقيقي له هو الله -عز وجل- وأنه مستخلف في هذا المال، فيتجه نحو استثمار هذا المال في الأنشطة المشروعة التي أحلها الله تعالى، ويبتغي باستثماره وجه الله -تعالى- ورضاه[1].

ثانيا: معيار الأخلاق: إن من أهم المعالم الأساسية للمنهج الإسلامي في الاستثمار قيامه على القيم والمبادئ؛ ذلك أن الاقتصاد الوضعي لما كان بعيد الصلة عن مجال الدراسات الخلقية والدين؛ فإن اهتمامه الأساسي ينصب على الحاجات الإنسانية، ووسائل إشباعها دون النظر إلى جهتها أو ضررها، ولكن الاقتصاد في الشريعة الإسلامية يهتم بالأخلاق على نحو اهتمامها بالواجبات والمحرمات، ويوثق الترابط بين العقيدة والعبادة والمعاملات والأخلاق، ولذا يتميز الاقتصاد الإسلامي بجوانبه الخلقية الإنسانية.... ومن ملامح الترابط بين الشريعة وقيمها الخلقية وبين الاقتصاد، منع المستثمر من استثمار أمواله فيما يضر بالغير، وحرم تنمية المال بالربا، والغش والاحتكار، ونهى عن التقتير والتبذير، كما أوجب بالمقابل على أن يسير الاستثمار على العدل، والصدق، والحفاظ على العهود والوعود والعقود، والسماحة عند البيع والشراء والاقتضاء، وبيان كل ما في المعقود عليه من عيوب بلا حلف ولا زور[2]

ولهذا فإن المسلم عند استثماره لأمواله يشعر بأنه يتصرف في مال الله تعالى؛ وهو تصرف في المال من غير المالك، ولذلك فإنه يجب أن تحوطه عدة ضوابط أثناء استثماره لتلك الأموال خاصة أموال الوقف، وتتمثل هذه الضوابط في الآتي:

أولا: المشروعية وتحري الطيبات: ويقصد بذلك أن تكون عمليات استثمار أموال الوقف متطابقة مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية والتي تعتبر المرجعية الأولى في هذا النشاط، حيث يتم تجنب استثمار الأموال الوقفية في المجالات المحرمة شرعا ومنها: الإيداع في البنوك بفوائد، أو شراء أسهم شركات تعمل في مجال الحرام... وعليه لا يصح السعي لاستثمار الوقف وزيادة غلته وريعه بالوسائل المحرمة، لأنها تحبط الأجر، وتهدم الأصل الذي قصده الواقف بالحصول على الأجر والثواب من الله تعالى، وهذا يتنافى مع استخدام الوسائل المحرمة. بل يجب أن توجه أموال الوقف نحو المشروعات الاستثمارية التي تعمل

(1) القره داغي: علي محيي الدين. حكم الاستثمار في الأسهم مع تطبيق عملي على سوق الدوحة للأوراق المالية(البورصة) دراسة فقهية اقتصادية تطبيقية، مطابع الدوحة الحديثة المحدودة، الدوحة، قطر، د ت(2005م)، ص22 - 24. مبروك: نزيه عبد المقصود. صناديق الاستثمار بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي، دار الفكر الجامعي، 30 شارع سوتير- الإسكندرية- ط1((2006م)،ص41 - 42.

(2) نصار: أحمد محمد محمود. مبادئ الاقتصاد الإسلامي دراسة شاملة لأسس ومبادئ الاقتصاد الإسلامي للمبتدئين، دار النفائس، عمان، ط1(1430هـ2010م)، ص40،39.

فـي مجـال الطيبـات وتجنـب مجـالات الاسـتثمار فـي الخبائـث لأن الوقـف عبـادة ويجـب أن تكـون طيبـة لأن الله طيـب لا يقبـل إلاّ طيبـا ولا تقبـل صدقـة مـن غلـول[1] .

ثانيـا: مراعـاة الأولويـات: ويقصـد بـه ترتيـب المشـروعات الاسـتثمارية المـراد تمويلهـا مـن أمـوال الوقـف وفقـا لسـلم الأولويـات الإسـلامية الضروريـات فالحاجيـات فالتحسـينات؛ وذلـك حسـب احتياجـات المجتمـع والمنافـع التـي سـوف تعـود علـى الوقـف والموقـوف عليهـم.

ثالثـا: توثيـق العقـد: وهـذا مطلـوب بشـكل عـام، لقولـه -تعالـى- فـي حكمـة الكتابـة والإشـهاد والتوثيـق:)ذلكـم أقسـط عنـد الله، وأقـوم للشـهادة، وأدنـى ألا ترتابـوا([البقـرة/282]، ويتأكـد ذلـك أكثـر فـي أمـوال الوقـف لطابعهـا الخيـري والاجتماعـي والدينـي والإنسـاني، ولطبيعتهـا الزمنيـة فـي امتدادهـا لأجيـال وأجيـال. وتأسيسـا علـى ذلـك يجـب علـى الجهـة المسـتثمر لأمـوال الوقـف إبـرام عقـود الاسـتثمار ومراجعتهـا مـن الناحيـة الشـرعية والقانونيـة والاسـتثمارية بمعرفـة أهـل الاختصـاص وفـى ذلـك محافظـة علـى أمـوال الوقـف مـن الاعتـداء عليـه، بحيـث يعلـم كل طـرف مـن أطـراف العمليـة الاسـتثمارية مقـدار مـا سـوف يحصـل عليـه مـن عائـد أو كسـب، ومقـدار مـا سـوف يتحمـل مـن خسـارة إذا حدثـت، وأن يكتـب ذلـك فـي عقـود موثقـة حتـى لا يحـدث جهالـة أو غـررا أو يـؤدى إلـى شـك وريبـة ونـزاع[2].

رابعـا: الالتـزام بشـرط الواقـف: ويقصـد بذلـك الالتـزام بشـرط الواقـف وأهدافـه مـن الوقـف، بحيـث لا يتنافـى الاسـتثمار مـع شـرط الواقـف أو تحديـده للوقـف، إلا للضـرورة أو لمصلحـة الوقـف كاقتطـاع الغلـة لعمـارة الوقـف أو صيانتـه، أو تغيـر الأحـوال الاقتصاديـة والاجتماعيـة بمـا يعطـل الوقـف كليـا كالخانـات الموقوفـة. وقديمـا قـال العلمـاء: «وشـرط الواقـف كنـص الشـارع» وتشـبيه شـرط الوقـف بنـص الشـارع، يأتـي مـن ناحيتيـن أحدهمـا فـي وجـوب العمـل بـه وعـدم جـواز مخالفتـه، والثانـي فـي طريقـة فهـم المـراد مـن كلام الواقـف[3].

وردت في الفقرة الأولى من المادة (14): « يجب العمل بشرط الواقف»[4].

خامسـا: اختيـار المجـال المناسـب الـذي يحقـق النفـع: ويقصـد بـه أن يوجـه جـزءا مـن الاسـتثمارات نحـو المشـروعات التـي تحقـق نفعـا للطبقـة الفقيـرة، وإيجـاد فـرص عمـل لأبنائهـا

(1) شحاته. استثمار أموال الوقف، ص159. الزحيلي. الاستثمار المعاصر للوقف. 24 - 26، العمار. استثمار أموال الوقف، ص222 - 224.

(2) شحاته: استثمار أموال الوقف، ص159. الزحيلي. الاستثمار المعاصر للوقف. 24 - 26، العمار. استثمار أموال الوقف، ص222 - 224.

(3) الزرقا: مصطفى أحمد. أحكام الأوقاف. دار عمار، ط2، (1419هـ1998م)، ص155 - 156.

(4) قانون رقم 4 لسنة 2011 في شأن الوقف في إمارة الشارقة.

بما يحقق التنمية الاجتماعية، لأن ذلك من مقاصد الوقف الخيرية والاجتماعية، وعلى الجهة المستمرة لأموال الوقف اختيار المجال الذي يؤمن الربح الأفضل، والريع الأعلى، مع حسن اختيار الصيغة التي تتناسب مع الحفاظ على الوقف وحقوقه وأفضل الشروط له، على أساس تحقيق العائد الاقتصادي المرضي لينفق منه على الجهات الموقوف عليها، أو تعمير الأصول الوقفية وصيانتها، مع اتّباع أقوم الطرق وأرشدها في الاستثمار بعد البحث والاستشارة لأهل الخبرة، وبعد التخطيط الرشيد قبل الإقدام على الاستثمار، لتحقيق الغرض المقصود من استثمار أموال الوقف، والجهات الموقوف عليهم، خاصة الطبقات الفقيرة منهم[1].

سادسا: التوازن والحرص على تقليل المخاطر الاستثمارية: ويقصد بذلك تحقيق التوازن من حيث الآجال والصيغ والأنشطة والمجالات لتقليل المخاطر وزيادة العوائد، فلا يجوز التركيز على منطقة أو مدينة وحرمان أخرى، أو التركيز على الاستثمارات القصيرة الأجل وإهمال المتوسطة والطويلة، أو التركيز على صيغة تمويلية دون الصيغ الأخرى، ويحقق التوازن للمؤسسات الوقفية تقليل المخاطر وهو أمر مطلوب في هذا المجال. بل يجب على الجهة المستثمرة لأموال الوقف أن يكون حريصا دائما على عدم تعريض الأموال الوقفية لدرجة عالية من المخاطر والحصول على الضمانات اللازمة المشروعة للتقليل من تلك المخاطر، وإجراء التوازن بين العوائد والأمان، كما يجب تجنب اكتناز الأموال لأن ذلك مخالفا لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية [2].

سابعا: المتابعة الدائمة: ويقصد بذلك أن تقوم الجهة المستثمرة لأموال الوقف بمتابعة عمليات الاستثمار للاطمئنان من أنها تسير وفقا للخطط والسياسات والبرامج المحددة مسبقا، وبيان أهم الانحرافات وأسبابها وعلاجها أولا بأول، وهذا يدخل في نطاق المحافظة على الاستثمارات وتنميتها بالحق. وكذلك يجب تقويم الأداء المستمر للتصرفات والحركات التي تتم على أموال الأوقاف واستثماراتها، للتأكد من حسن سيرها وفقا للخطط المرسومة، والسياسات المحددة، والبرامج المقررة مسبقا، حتى لا يتسرب الخلل والوهن والاضطراب للمؤسسة الاستثمارية، أو يقع فيها الانحراف، مما يؤدي إلى ضياع أو خسارة الأموال الوقفية، وإن حصل شيء من ذلك تمّ علاجه أولا بأول حتى لا يتفاقم أو يتضاعف[3].

(1) شحاته. استثمار أموال الوقف، ص159. الزحيلي. الاستثمار المعاصر للوقف. 24 - 26. العمار. استثمار أموال الوقف، ص222 - 224

(2) المراجع السابقة، الصفحات نفسها.

(3) نفس المراجع، الصفحات نفسها.

الخاتمة:

أولا: النتائج:

1. إن استثمار أموال الوقف؛ يعني تنمية الأموال الوقفية سواء أكانت أصولاً أم ريعاً بوسائل استثمارية مباحة شرعا، ويحكمه مجموعة من الضوابط الشرعية، والاقتصادية.
2. لاستثمار أموال الوقف صيغ قديمة منها : الإجارة، والاستبدال، والمضاربة، وصيغ معاصرة مثل : صكوك المقارضة، وصيغة البناء والتشغيل والتحويل (B.O.T).
3. تتعرض استثمار أموال الوقف لمجموعة منها المخاطر تتمثل في احتمال عدم قدرة المستأجر على الوفاء بالتزاماته وفقا للشروط المتفق عليها، ومخاطر التعدي، والتقصير، والمخاطر التي تتعلق بعدم السداد مقابل الانتفاع بخدمات المشروع أو تأجيل السداد.
4. إن استثمار الأموال في الشريعة الإسلامية تحكمه مجموعة من الضوابط التي استنبطها العلماء من مصادر الفقه الإسلامي، فهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمعياري: العقيدة، والأخلاق.
5. ورد في قانون الوقف رقم 4 لسنة 2011 في إمارة الشارقة جملة من المواد تخدم استثمار أموال الوقف في الشريعة الإسلامية.

ثانيا: التوصيات:

1. الاهتمام بأموال الوقف، واستثمارها بما يجدي، وينفع للوقف، والموقوف عليهم.
2. تأسيس مراكز بحثية، وتمويلها من ريع الوقف، وإنشاء كراسي بحثية، ودعم العلماء، والباحثين.
3. عقد الندوات، والمؤتمرات العلمية، المتخصصة في استثمار أموال الوقف، وطرق تنميتها.
4. توفير منح دراسية لطلبة العلم، ذوي الدخل المحدود من حصيلة استثمار أموال الوقف.

قائمة المصادر والمراجع:

آل شبيب: دريد كامل. الاستثمار والتحليل الاستثماري، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، (2009م).

إسماعيل: عمر مصطفى جبر. ضمانات الاستثمار في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة، دار النفائس، عمان، ط1(1430هـ2010م).

باكير: محمد مجد الدين. محافظ الاستثمار إدارتها واستراتيجياتها، شعاع للنشر والعلوم، سورية، (2008م).

البيهقي: أحمد بن الحسين. السنن الكبرى، تحقيق:محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنات، ط3، 1424هـ 2003م.

الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف. نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، ط1(1428هـ2007م).

أبو جيب: سعدي. القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دار الفكر. دمشق، سورية، ط2،(1408هـ1988م).

ابن حجر: أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، د ط، 1379).

الحداد: أحمد عبد العزيز، من فقه الوقف، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري- إدارة البحوث، دبي، ط1 (1430هـ/2009م).

الحطاب: يحيى بن محمد. حكم بيع الوقف واستبداله والمناقلة به وتأجيره، تحقيق: أ.د. عبد السلام محمد الشريف العالم. آفاق الثقافة والتراث. د. ط، د. ت.

حماد: حمزة عبد الكريم. المخاطر الأخلاقية في المضاربة التي تجريها المصارف الإسلامية وكيفية معالجتها. د. ط، د. ت.

حمزة: عبد الكريم محمد. مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية، دار النفائس، عمان، ط1(1428هـ2008م).

الدسوقي: محمد بن أحمد. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، د ط، د ت.

الرحيباني: مصطفى السيوطي. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، دمشق، د ط (1961م).

السامرائي: سعيد عبود. القاموس الاقتصادي الحديث، بغداد: مطبعة المعارف، ط1،(1980م).

سانو: قطب مصطفى. المدخرات أحكامها وطرق تكوينها واستثمارها في الفقه الإسلامي، دار النفائس، عمان، ط1 (1421هـ2001م).

الشاطبي: إبراهيم بن موسى. الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. دار ابن عفان، ط1، (1417هـ1997م).

الشافعي: محمد بن إدريس. الأم، دار المعرفة - بيروت، د ط (1410هـ1990م).

الشاهد: سمير. إدارة الأموال أهدافها وسياستها ومناهجها وإدارة المخاطر الائتمانية -في كتاب- إدارة الأصول ومخاطر التمويل في العمل المصرفي التقليدي والإسلامي- اتحاد المصارف العربية، د ط (2002م).

شحاته: حسين. استثمار أموال الوقف. منتدى قضايا الوقف الفقهية الأول، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت 11 - 13/10/2003م

الشيرازي. إبراهيم بن علي بن يوسف، المهذب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: زكريا عميرات. دار الكتب العلمية، ط1(1416هـ1995م)..

الطويل: محمد فيصل. استثمار أموال الوقف. مجلة نهج الإسلام، وزارة الأوقاف السورية، العدد96، (1425هـ2004م).

ابن عابدين: محمد أمين. رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط2،(1412هـ1992م)

العاني: أسامة عبد المجيد. صناديق الوقف الاستثماري، دار البشائر الإسلامية، ط1، (1431هـ2010م).

ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله بن محمد. الكافي في الفقه على مذهب أهل المدينة، تحقيق: محمود أحمد القسيسية. مؤسسة النداء، أبوظبي، ط1(1424هـ2004م).

عبد القادر: عادل. وقف الأسهم والصكوك والمنافع والحقوق المعنوية، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، الدورة التاسعة عشرة، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، 26 - 30/04/2009م.

العثماني: محمد تقي. بحوث في قضايا فقهية معاصرة، دار القلم - دمشق، ط2، (1424هـ2003م).

علوان: قاسم نايف. إدارة الاستثمار بين النظرية والتطبيق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1 (2009م).

العمار:عبد الله بن موسى. استثمار أموال الوقف، منتدى قضايا الوقف الفقهية الأول، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ط1، (1425هـ2004م).

عمر: محمد عبد الحليم. الاستثمار فى الوقف وفى غلاته وريعه، الدورة الخامسة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقدة بمسقط (سلطنة عمان) 9 – 11/3/2004م.

ابن فارس: أبو الحسين، أحمد. معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د ط (1399هـ1979م).

الفيروز آبادي، مجد الدين، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1،6، (1419هـ1998م).

الفيروزآبادى: محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي. ط8، 1426 هـ 2005م.

ابن قدامة. عبد الله بن أحمد بن محمد. المغني، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي و عبد الفتاح محمد الحلو. دار عالم الكتب، المملكة العربية السعودية، ط3 (1417هـ1997م).

ابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد. المغني، مكتبة القاهرة، دط، دت، 6/28.

قلعجي: محمد رواس. معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2،(1408هـ 1988م).

ابن القيم: شمس الدين، أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: عماد البارودي، المكتبة التوفيقية، مصر، د .ط د.ت.

الكاساني: علاء الدين أبي بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط د .ت.

مبروك: نزيه عبد المقصود. صناديق الاستثمار بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي، دار الفكر الجامعي، - الإسكندرية- ط1(2006م).

مشعل: عبد الباري، المخاطر في البنوك الإسلامية، مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمي، على موقع المجلة.

المقدسي: بهاء الدين. العدة شرح العمدة، تحقيق: الدكتور محمد اسكندراني. عالم الكتب، بيروت، ط1(1424هـ2003م) .

ابن منظور: محمد بن مكرم. لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط3، 1414هـ.

ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد. البحر الرائق، دار المعرفة(1993م).

النسائي: أحمد بن شعيب. سنن النسائي (الصغرى)، ط2، (1406هـ1986م).

نصار: أحمد محمد محمود. مبادئ الاقتصاد الإسلامي دراسة شاملة لأسس ومبادئ الاقتصاد الإسلامي للمبتدئين، دار النفائس، عمان، ط1(1430هـ2010م).

النووي: يحيى بن شرف. روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش. المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان،ط2 (1421هـ/1991م).

الهواري: سيد. الإدارة المالية: الاستثمار والتمويل طويل الأجل، مصر، دار الجيل للطباعة، د. ط، (1985م).

Investing Waqf (Endowment) Funds in Shari'a Law: its Forms, Risks and Controls: a Comparative Study of Waqf Law in Sharjah

Madou Gaye Sylla

College of Shari'a and Islamic Studies - University of Sharjah

Sharjah - U.A.E.

Abstract:

This research analyzes previous and contemporary Waqf investment forms in Islamic Shari'a. It seeks to determine the nature and reality of this investment, its compliance with Shari'a rules, the risks that the investing party might face while investing Waqf funds, the impact of emergency conditions on its investment, as well as the legitimacy and economic controls which govern the process of investing these funds. This is added to referring to law number (4) of 2011 regarding Waqf. The researcher used in his study the comparative and inductive research method. In conclusion, the researcher found that the investment of Waqf funds means their development, whether they are assets or a return on investment by means of permissible Islamic investment forms, and within the terms of Islamic jurisprudence controls. Some of Waqf investment forms are: "Ijarah", "mudarabah", and the system of Build Operate Transfer. These forms are exposed to a range of risks. The researcher recommended providing more attention and care for Waqf funds to keep them away from recession and obstruction and to achieve economic growth.

Keywords: Investment Waqf Funds, Waqf Investment Law in the Emirate of Sharjah, Modern Waqf Investment Formations.

العلاقة بين مدى إدراك أسباب الغلو والتطرف الديني وبين مظاهرهما لدى طلبة المدارس الثانوية العربية في ماليزيا

محمد أزهر النِّداوي

ثابت أحمد أبو الحاج

محمد يعقوب ذو الكفل بن الحاج محمد يوسف

أكاديمية الدراسات الإسلامية ـ جامعة الملايا

كوالالمبور ـ ماليزيا

تاريخ الاستلام: 28-05-2018 **تاريخ القبول: 20-12-2018**

ملخص البحث:

هدفت الدراسة إلى تقدير مدى إدراك طلبة المدارس الثانوية لمظاهر الغلو والتطرف الديني وأسبابه، والكشف عما إذا كان هنالك علاقة ارتباطية ذات دلالة إحصائية بين متوسطات إدراك أفراد العينة لأسباب الغلو والتطرف الديني ومظاهره بينهم، واستخدم الباحث المنهج الاستقرائي، والمنهج الوصفي التحليلي، وتم تصميم الاستبانة كأداة للدراسة اشتملت على (23) فقرة، وكانت العينة الاستطلاعية مكونة من (30) طالباً وطالبةً، وأما عينة الدراسة فتكونت من (245) طالباً وطالبةً من المرحلة الثانوية بالمدارس العربية في ماليزيا، وكانت أهم نتائج الدراسة: 1 ـ قلة معرفة مظاهر وأسباب الغلو والتطرف الديني لدى الطلاب. 2 ـ وجود علاقة ارتباطية ذات دلالة إحصائية بين درجة إدراك أفراد العينة لأسباب الغلو والتطرف الديني ومظاهره بينهم. 3 ـ يمكن تعميم نتائج هذه الدراسة على مجتمعات الدول الإسلامية كافة، لأن عينة الدراسة كانت متنوعة الجنسيات. وقدم الباحث بعض التوصيات منها: 1 ـ تقليل المناهج الدراسية وجعلها ملائمة مع المدة الزمنية الدراسية التي تمنح المعلمين الوقت الكافي في تفعيل الاستراتيجيات التعليمية المتعددة التي تنمّي الوسطية لدى الطلاب. 2 ـ إضافة مقرر دراسي بعنوان «علاج الغلو والتطرف الديني من منظور القرآن الكريم والسنة النبوية» باستخدام التكنولوجيا الحديثة. 3 ـ مراجعة مناهج التربية الإسلامية وخاصة في أبواب الجهاد، وبيان الضوابط الشرعية للجهاد وشروطه، وبيان فقه المصالح والمفاسد، وإنكار المنكر، وحرمة تكفير المسلم بغير حق، وحرمة دماء المسلمين والمستأمنين والمعاهدين من غير المسلمين، وحفظ حقوقهم.

الكلمات الدالة: الغلو، التطرف الديني، المدارس الثانوية.

المقدمة:

شرع الله تعالى دين الإسلام ونهى فيه عن الغلو وحذر منه وبيّن مفاسده على الفرد والمجتمع، ومن مفاسد الغلو أنه يهدد أمن الفرد في الدنيا والآخرة، ويهدم أمن المجتمعات لصرفها عن الغاية التي من أجلها خلق الله الخلق، وهي العبادة التي شرعها الله تعالى.

إنّ الغلو والتطرف الديني يؤسسان لانتشار الفكر التكفيري في المجتمعات المسلمة، وأصحاب هذا الفكر يسرفون في تضليل الناس وفي تكفيرهم، ويستبيحون دماءهم وأموالهم، ويقتلون الأبرياء لمجرد أنهم يخالفونهم في الرأي ويتوعدون كل من خالفهم في الدين أو المذهب بالإبادة.

والإسلام جاء بخلاف ما يظنه المتطرفون أنه من الدين، جاء بحفظ الضرورات الخمس (الدين والنفس والعرض والعقل والمال)؛ ليعيش المسلم في هذه الدنيا آمناً مطمئناً، يعمل لدنياه وآخرته، ويعيش المجتمع المسلم أمةً واحدةً متماسكةً كالبنيان يشد بعضه بعضاً، وكالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر، ولا يمكن ذلك إلا بحفظ هذه الضرورات الخمس من الخلل والعبث.

حيث استغل أعداء الدين من اليهود والنصارى والمشركين والملحدين أهل الغلو والتطرف الديني ليكونوا مطيتهم التي بها يخترقون أفكار الشباب المسلم، ويهدمون العقيدة السنية لديهم.

لأن الشباب هم مستقبل الأمة وحاضرها القوي وهم خط الدفاع الأول في أي مجتمع، وهم الأكثر استهدافاً للهجمات الفكرية التي تمس المكونات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية، ويحيط بالشباب عالم معاصر متغير ومتطور بصورة مذهلة، ولعله من الصعب إدراك هذا التغيير وهذا التطور السريع، ولهذا فقد ينتاب بعض الشباب مشاعر القلق والتوتر أثناء بحثهم عن دور محدد في مجتمعهم وهدف لحياتهم.

وهذا التغيير السريع هو أحد أهم القوى الاجتماعية المؤثرة في الشباب الذي جعلهم ينغمسون في براثن الغلو والتطرف الديني. لهذا فالعالم الإسلامي يُعتبر في أمس الحاجة إلى دراسة أسباب الغلو والتطرف الديني، والوقوف على أثر تلك الأسباب لتحديد العلاج الشافي لتلك الظاهرة التي أهلكت الأمم من قبلنا كما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم، وللحفاظ على رأس مال الأمة الإسلامية، وتجنيب الشباب المسلم الانعزالية عن مجتمعاتهم، وحملهم أفكاراً عدوانية على مجتمعاتهم، واتجاهات فكرية بعيدة عن دينهم.

الدراسات السابقة:

جاءت العديد من الدراسات السابقة محاولة الكشف عن التطرف، وعن ظروفه المحيطة به، ومحاولة إيجاد الحلول، ومن هذه الدراسات:

دراسة (يوسف رزق الواوي، 2016م) (1)، حيث كان الهدف من الدراسة بيان ارتباط الأمن الفكري بالمدرسة كمؤسسة حاضنة للناشئة والتي تعتبر أساساً في ترسيخ مفهوم الوسطية وحماية الطلبة من التطرف والغلو بأشكاله المختلفة، وهذه الدراسة تختلف مع دراستنا الحالية في كونها تقيس مدى جهود المعلمين في تعزيز الأمن الفكري لدى الطلاب، وعلاقتها بالتطرف الديني لدى الطلاب، من خلال تقييم تلك الجهود من قبل المعلمين أنفسهم.

وبينت دراسة (علاء زهير الرواشدة، 2015م) (2) عوامل التطرف الأيديولوجي ومظاهره من وجهة نظر الشباب الجامعي الأردني، محاولةً ربطها ببعض المتغيرات كالجنس، ومكان الإقامة، والجامعة، ونوع الكلية، والدخل الشهري للأسرة، وعدد أفراد الأسرة، ومستوى تعليم الوالدين، والسنة الدراسية، والمعدل التراكمي. وهذه الدراسة تختلف مع دراستنا الحالية في كونها درست عوامل التطرف الأيديولوجي ومظاهره من وجهة نظر الشباب الجامعي، وبيان علاقة ذلك ببعض المتغيرات كالجنس، ومكان الإقامة، والجامعة، ونوع الكلية، والدخل الشهري للأسرة، وعدد أفراد الأسرة، ومستوى تعليم الوالدين، والسنة الدراسية، والمعدل التراكمي.

وجاءت دراسة (محمد أبو دوابة، 2011م) (3)، محاولةً ايجاد العلاقة بين الاتجاه نحو التطرف والحاجات النفسية لدى طلبة جامعة الأزهر بغزة. وهذه الدراسة تختلف مع دراستنا الحالية في كونها درست العلاقة بين الاتجاه نحو التطرف (السياسي-الديني-الاجتماعي) والحاجات النفسية لدى طلاب الجامعة.

وأجرى (بدارنة وآخرون، 2011م) (4) دراسة للتعرف على درجة شيوع مظاهر

---

(1) يوسف رزق الواوي، جهود معلمي المرحلة الثانوية في تعزيز الأمن الفكري وعلاقتها بالتطرف الديني لدى طلبة المدارس الثانوية في محافظات غزة، رسالة ماجستير، 2016م، كلية التربية، جامعة الأزهر بغزة، فلسطين.

(2) علاء زهير الرواشدة، التطرف الأيديولوجي من وجهة نظر الشباب الأردني-دراسة سوسيولوجية للمظاهر والعوامل، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، 2015، المجلد 31، العدد 63، الرياض، ص. 81 - 122.

(3) محمد أبو دوابة، الاتجاه نحو التطرف وعلاقته بالحاجات النفسية لدى طلبة جامعة الأزهر بغزة، 2011م، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الأزهر، غزة، فلسطين.

(4) حازم علي أحمد بدارنة ويحيى أحمد بني فياض ومصطفى عيروط، مدى شيوع مظاهر التطرف الفكري لدى

التطـرف الفكـري لـدى طلبـة الجامعـة الأردنيـة وعلاقتهـا بالعوامـل الاقتصاديـة والاجتماعيـة والأكاديميـة مـن وجهـة نظـر الطلبـة. وهـذه الدراسـة تختلـف مـع دراسـتنا الحاليـة فـي كونهـا درسـت درجـة شـيوع مظاهـر التطـرف الفكـري لـدى طلبـة الجامعـة وعلاقتهـا بالعوامـل الاقتصاديـة، والاجتماعيـة، والأكاديميـة مـن وجهـة نظـر الطلبـة.

وبعد اطلاع الباحث على الدراسات السابقة المذكورة أعلاه وغيرها من الدراسات ذات الصلة بموضوع البحث توصل الباحث إلى:

مشكلة الدراسة:

يُعد انتشار الأفكار الغالية والمتطرفة دينياً بين الشباب المسلم المتمسك بدينه في الآونة الأخيرة من عام (2001 - إلى الآن) من المشاكل الجوهرية، وخاصة طلاب الثانويات، وظهور جماعات تكفيرية متطرفة هدامة مستغلة غيرة الشباب الإسلامي وعاطفتهم، لذلك نجد أكثر من ينتمون إلى صفوف هذه الجماعات هم من الشباب ذكوراً وإناثاً.

وكانت من أهم نتائج دراسة الواوي: «ضعف جهود المعلمين في الكشف عن الفكر والسلوك المنحرف لدى الطلبة عن طريق المتابعة والملاحظة الفردية والتقويم الفردي» [1].

وكذلك بينت دراسة الزهراني: «وجود عدد من المعلمين والطلاب بالمدارس يحملون بعض مظاهر الانحراف الفكري المؤدي إلى التطرف» [2].

وفي ضوء عمل الباحث كمدرس في المرحلة الثانوية في المدارس العربية في ماليزيا، ولاطلاعه على بعض تقارير المشرفين في المدارس التي رصدت وجود بعض الأفكار المتطرفة غير المنظمة الناتجة عن عاطفة وجهل، شعر الباحث بضرورة تقدير مدى إدراك طلبة المدارس الثانوية لأسباب الغلو والتطرف الديني، وعلاقته بمظاهرهما لديهم.

أسئلة الدراسة:

انطلاقاً من مشكلة الدراسة يظهر السؤال الرئيس التالي: ما مدى إدراك طلبة المدارس

طلبة الجامعات الأردنية وعلاقتها بالعوامل الاقتصادية والاجتماعية والأكاديمية، مجلة اتحاد الجامعات العربية، تموز 2011، العدد 57، ص. 305 - 339.

(1) الواوي، **جهود معلمي المرحلة الثانوية في تعزيز الأمن الفكري وعلاقتها بالتطرف الديني لدى طلبة المدارس الثانوية في محافظات غزة**، ص. 20.

(2) سعيد الزهراني، **خطة المدرسة لمواجهة الفكر المنحرف لدى منسوبيها**، رسالة ماجستير، 2009م، بإشراف لجنة البحوث والدراسات بمركز الإدارة المدرسية، جدة، السعودية، ص.123.

الثانويـة لأسـباب الغلـو والتطـرف الدينـي، وعلاقتـه بمظاهرهمـا لديهـم؟

وينبثق عن هذا السؤال الرئيس أسئلة الدراسة الآتية:

1. ما مدى إدراك طلبة المدارس الثانوية لمظاهر الغلو والتطرف الديني وأسبابه؟
2. هـل توجـد علاقـة ارتباطيـة ذات دلالـة إحصائيـة عنـد مسـتوى دلالـة بيـن متوسـطات إدراك أفـراد العينـة لأسـباب الغلـو والتطـرف الدينـي ومظاهـره بينهـم؟

أهداف الدراسة:

1. تقدير مدى إدراك طلبة المدارس الثانوية لمظاهر الغلو والتطرف الديني وأسبابه.
2. الكشـف عمـا إذا كان هنـاك علاقـة ارتباطيـة ذات دلالـة إحصائيـة عنـد مسـتوى دلالـة بيـن متوسـطات إدراك أفـراد العينـة لأسـباب الغلـو والتطـرف الدينـي ومظاهـره بينهـم.

فرضية الدراسة:

توجـد علاقـة ارتباطيـة ذات دلالـة إحصائيـة عنـد مسـتوى دلالـة (α) بيـن درجـة إدراك أفـراد العينـة لأسـباب الغلـو والتطـرف الدينـي ومظاهـره بينهـم.

أهمية الدراسة:

تنبع أهمية هذه الدراسة من الجوانب الآتية:

1. تفيـد وزارة التربيـة وإدارات المـدارس الثانويـة فـي تعزيـز الـدور التربـوي الإسـلامي الوسـطي فـي ترسـيخ الوسـطية ونبـذ التطـرف الدينـي لـدى الطـلاب، وتحصينهـم فكريـاً مـن الأفـكار الغاليـة للحـد مـن ظاهـرة الغلـو والتطـرف الدينـي التـي تبـدأ ملامحهـا بالظهـور فـي مرحلـة الدراسـة الثانويـة.
2. تُوجـه اهتمـام أوليـاء الأمـور بترسـيخ قيـم الوسـطية الصحيحـة والبُعـد عـن الغلـو والتطـرف الدينـي لـدى أبنائهـم فـي هـذه المرحلـة العمريـة.

حدود الدراسة:

1. الحد الموضوعي: الغلو والتطرف الديني، أسبابه.
2. الحـد المكانـي: المـدارس الثانويـة العربيـة فـي دولـة ماليزيـا حفظهـا الله وسلَّمها (ولايـة كوالالمبـور – ولايـة سـلنجور – ولايـة بوتراجايـا).

3. الحد البشري: عينة من طلاب ومعلمي المرحلة الثانوية بالمدارس العربية في دولة ماليزيا، وكان عدد المدارس 10، وعدد الطلاب 245، وتم اختيار هذه العينة لما ذُكر سابقاً في إشكالية الدراسة.

4. الحد الزماني: تم تطبيق الدراسة الميدانية للدراسة في الفصل الدراسي الثاني من العام الدراسي 2016 - 2017م في الفترة ما بين 1/3/2017 – 23/3/2017م.

مصطلحات الدراسة:

الغلو

مجاوزة ما شرعه الله ورسوله تفريطاً وإفراطاً، فهو تعدي ما أمر الله به من الوسطية والاستقامة.

التطرف الديني

يعرف الباحث مظاهر التطرف الديني إجرائياً بأنها: العلامات الدالة على مجاوزة الحد الشرعي في فهم النصوص الشرعية من خلال ممارسات طلبة المرحلة الثانوية التي يتضح فيها الانحراف عن مقصود الشرع والبعد عن حد الوسطية والاعتدال بإفراط أو تفريط.

المدارس الثانوية

هي مكان للتّعليم وتقويم سلوك المتعلمين فيها، أنشأَها المجتمعُ لغرض غرز القيم والمبادئ الدينية والاجتماعية مع وضع الأسس العلمية السليمة لبناء الفرد وتنمية مهاراته ومعارفه، فالمدرسة هي اللبنة الأساسيّة المهمة في المجتمعات لتنشئة أجيالٍ تَنهَضُ بالأمّة وتواكِبُ العلمَ والتطوَّر والحضارة.

المبحث الأول: مفهوم الغلو والتطرف الديني

المطلب الأول: تعريف الغلو

الغلو لغةً: قال الجوهري (ت 392هـ): «غلا في الأمر يغلو غلواً، أي جاوز في الحد»[1]. وقال ابن منظور (ت 711هـ): «الغلو غلا في الدين والأمر يغلو غلواً: جاوز

(1) إسماعيل بن حمَّاد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور العطار، (بيروت: دار العلم للملايين، 1979م)، ط2، ص2448.

حده وفي الحديث إياكم والغلو في الدين [1] أي التشدد فيه مجاوزة الحد والغلو: الإعداء»[2].

مما سبق يرى الباحث: أن الغلو لغةً هو المجاوزة والزيادة والارتفاع عن الحد المعتاد.

الغلو شرعاً: ورد الغلو في القرآن العظيم مرتين، قال تعالى: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ} [سورة النساء: آية 171]، وقال تعالى: {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ} [سورة المائدة: آية77].

قال ابن جرير الطبري (ت 310هـ) في تفسير آية النساء: «يعني جل ثناؤه بقوله: {يا أهل الكتاب}، يا أهل الإنجيل من النصارى، {لا تغلوا في دينكم}، لا تجاوزوا الحق في دينكم فتفرطوا فيه... إلى أن قال: وأصل الغلو في كل شيء مجاوزة حده الذي هو حدّه»[3]. وعرّف الحافظ ابن حجر (ت 852هـ) الغلو بأنه: «المبالغة في الشيء والتشديد فيه بتجاوز الحد» [4]. وقال السعدي (ت 1376هـ) بأن الغلو: «مجاوزة الحد والقدر المشروع، إلى ما ليس بمشروع» [5].

مما سبق يرى الباحث: أن الغلو شرعاً يوافق المعنى اللغوي ويخصصه حيث يشير إلى مجاوزة الحد الشرعي والزيادة عليه تفريطاً وإفراطاً -قدحاً ومدحاً-كغلو اليهود والنصارى في عيسى ابن مريم عليه الصلاة والسلام، فهو تعدي ما أمر الله به، قال تعالى بعد أن أمر بأوامر: {تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا} [سورة البقرة، آية 229]، وهو الطغيان الذي نهى الله عنه في قوله تعالى: {فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا} [سورة هود آية 112].

---

(1) أخرجه الأمام أحمد في المسند (1/ 215، 347)، والنسائي في السنن (4/178) رقم الحديث (4049)كتاب مناسك الحج، باب التقاط الحصى، وابن ماجه في سننه، كتاب المناسك، باب قدر حصى الرمي (183/2) رقم الحديث (3064). قال ابن تيمية: رواه أحمد والنسائي وابن ماجة من حديث عوف بن أبي جميلة عن زيادة بن حصين عن أبي العالية عنه وهذا إسناد صحيح على شرط مسلم، اقتضاء الصراط المستقيم (ص 106)، وذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (3/ 278) رقم الحديث (1283) وقال في تخريج السنة لابن أبي عاصم (1/46) إسناده صحيح، وقد صححه ابن خزيمة والحاكم (1/466) والذهبي والنووي وابن تيمية.

(2) محمد بن مكرم ابن منظور، لسان تهذيب لسان العرب، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م)، ج2، ص279.

(3) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، (القاهرة: دار هجر، 2001م)، ط 1، ج7، ص700 - 701.

(4) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (القاهرة: دار الريان للتراث، 1983)، ج13، ص278.

(5) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، (الكويت، دار إحياء التراث الإسلامي، 2003م)، ص273.

المطلب الثاني: تعريف التطرف

أما التطرف فهو من الألفاظ ذات الصلة بالغلو، ولم يرد ذكره في القرآن العظيم ولا في السنة النبوية، ولكن كثر استخدامه في هذا الزمان عند الكلام على الغلو.

التطرف لغةً: قال الجصاص (ت 370هـ) التطرف: «طرف الشيء إما أن يكون ابتداءه ونهايته، ويبعد أن يكون ما قرب من الوسط طرفاً» (1).

وقال ابن فارس (ت 395هـ): «الطاء والراء والفاء أصلان، فالأول: يدل على حد الشيء وحرفه، والثاني: يدل على حركة» (2).

ويتضح للباحث بأن التطرف لغةً: هو لزوم أحد الطرفين مبتعداً عن الوسط قليلاً أو كثيراً، فهو أعم من الغلو، والشذوذ عن الجماعة والبُعد عنها وعن الأصل الذي يجمعها.

التطرف اصطلاحاً:

جاء في مجلة البحوث الإسلامية: «والتطرف: الانحياز إلى طرفي الأمر، فيشمل الغُلوّ، لكن الغلو أخص منه في الزيادة والمجاوزة، ليس فقط بمجرد البعد عن الوسط إلى الأطراف، أو بمعنى آخر: كل غُلوّ فهو تطرف، وليس كل تطرف غُلوّ» (3). وعرَّفه المهدي اجتماعياً: «بأنه الخروج عن المفاهيم والأعراف والتقاليد والسلوكيات العامة» (4). وعرَّفته الغربي نفسياً: «بأنه سلوك مضطرب يعكس بنية نفسية راسخة في أعماق النفس البشرية، تقوم على كراهية الآخر، والعجز عن فهمه وتقبل وجهة نظره» (5).

مما سبق يرى الباحث أن التطرف اصطلاحاً: هو أخذ أحد الأطراف يميناً أو شمالاً، إفراطاً أو تفريطاً، سلبًا أو إيجابًا مجانباً التوسط، والتطرف دون الغلو فقد يتطرف المرء دون أن يتجاوز الحد، فلذلك كل غلو تطرف وليس كل تطرف غلو.

---

(1) أبو بكر أحمد بن الرازي الجصاص، أحكام القرآن، (بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت)، ج3، ص250).

(2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 3، ص447 - 449.

(3) مجلة البحوث الإسلامية،1425 – 1426هـ، العدد 74، الاصدار من ذو القعدة إلى صفر، ص237.

(4) محمد المهدي، سيكولوجيا التطرف، الرابط: http://www.elazayem.com/a(54).htm.

(5) إقبال الغربي، مقاربة نفسية لفهم الطائفية والتطرف الديني، الحوار المتمدن، العدد 1516 - 2006/4/10، الرابط: http://www.ahewar.org/search/Dsearch.asp?nr=1516.

المطلب الثالث: تعريف الدين

الدين لغةً: قال ابن فارس (ت 395هـ): «دين: الدال والياء والنون أصل واحد إليه يرجع فروعها كلها، وهو جنس من الانقياد والذل، فالدين الطاعة، يقال دان له يدين ديناً، إذا أَصْحَبَ وانقاد وطاعَ. وقومٌ دينٌ أي مطيعون منقادون» [1]. وقال ابن منظور (ت 711هـ): «دين: يقال: دنتهم فدانوا أي قهرتهم فأطاعوا»[2].

شرعاً واصطلاحاً: قال القفاري والعقل: «في الاصطلاح العام: ما يعتنقه الإنسان ويعتقده ويدين به من أمور الغيب والشهادة، ويطلق كذلك على الدين الملة.

وفي الاصطلاح الإسلامي: التسليم لله تعالى والانقياد له، والدين هو ملة الإسلام وعقيدة التوحيد التي هي دين جميع المرسلين من آدم ونوح إلى خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم»[3].

مما سبق يرى الباحث أن الدين شرعاً واصطلاحاً هو: ما يتدين به البشر ذلاً وخضوعاً وانقياداً وطاعةً من اعتقاد وسلوك بالمفهوم العام، أما الدين الحق فهو: الذل والخضوع والانقياد والطاعة لله تعالى محبةً وخوفاً وتعظيماً قولاً وعملاً، وما ينبني على هذا الدين من الجزاء والحساب لذلك سُمي يوم الحساب والجزاء بيوم الدين.

المطلب الرابع: تعريف التطرف الديني

عرف رشوان التطرف الديني كما يراه أهل علم الاجتماع بأنه: «الوقوف في الطرف بعيداً عن الوسط. فالمتطرف يعتنق أفكاراً قد تكون خاطئة، أو مائلة عن القصد والقصد هو الطريق الواسع الميسر للسلوك فيه قال تعالى: {وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ ۚ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ} [سورة النحل: آية 9]»[4].

ويرى الباحث قول رشوان «فالمتطرف يعتنق أفكاراً قد تكون خاطئة»، فإتيانه بقد وبعدها فعل مضارع يفيد التكثير أو التقليل كما ذكر ذلك أهل اللغة، وهذا قد يصرف فهم القارئ إلى أن المتطرف إما أن يعتنق أفكاراً خاطئة؛ ويحتمل أن يعتنق أفكاراً صحيحة بتشدد كما روج لذلك كثير من أعداء الإسلام على من تمسك بالكتاب والسنة، فكان من

---

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج2، ص319.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص434.

(3) ناصر بن عبد الله القفاري وناصر بن عبد الكريم العقل، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، (الرياض: دار الأصمعي للنشر والتوزيع، 1413هـ1992-م)، ط1، ص10.

(4) حسين رشوان، التطرف والإرهاب من منظور علم الاجتماع، (مصر: دار المعرفة الجامعية، 1997م)، ص16.

الأفضل والأولى أن يقول (يعتنق أفكاراً خاطئة) لأنها منحرفة ومبتعدة عن الجادة التي أرادها الشرع.

ويرى الباحث أن التطرف الديني هو: مجاوزة الوسطية التي شرعها الله تعالى في دينه، ومفارقة الطريق المستقيم الذي سار عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه ومن سار على نهجهم معتقداً وسلوكاً من قبل الفرد، والجرأة على فهم نصوص الشرع فهماً لم يقصده الشارع، مما يؤدي إلى إغلاق منافذ العقل والنظر لدى المتطرف لكل ما يخالف معتقده وإن كان حقاً ومدعماً بالأدلة، مما يدفعه إلى حالة نفسية تضطره إلى ممارسة العنف في عرض أفكاره وآرائه، واستخدام الإرهاب الفكري ضد الآخرين.

ومن خلال ما تقدم يتضح للباحث ضرورة تحديد أسباب الغلو والتطرف الديني، حيث يقول اللويحق: «إن تحديد الأسباب عمل علمي يجب أن يتوافر عليه مختصون يدرسون عن علم هذه المشكلة ويضعون الفروض ويختبرون صدقها، لا أن تكون الأقوال ملقاة على عواهنها، فتحديد الأسباب يجب أن يمر بمرحلتين أساسيتين:

الأولى: جمع البيانات الأولية والآراء والأقوال حول الأسباب.

الثانية: الدراسة للأسباب، ومحاولة الكشف عن صدق تأثيرها، ومدى ذلك التأثير»[1].

ويجب أن يُعلم أن ذكر الأسباب ليس تبريراً لما يقوم به الغلاة من إرهاب فكري، وتكفير، وتفجير، وسفك دماء معصومة، بل إن معرفة السبب تحدد لنا نوع العلاج وصفة الدواء، فلا دواء إلا بعد تشخيص، ولا تشخيص إلا بالاطلاع على الأسباب.

المبحث الثاني: أسباب الغلو والتطرف الديني

إنّ الله سبحانه وتعالى عليم حكيم، ومن حكمته أن جعل لكل شيء سبباً، وجعل الحوادث التي تحدث راجعة إلى أسباب سائقة إليها، سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلاً، وإن كان الله قادراً على أن يوجد الأحداث من غير أسباب، لأن الله هو الخالق للأسباب والمسببات، يقول اللويحق: «والغلو والتطرف حادثان لهما أسباب لإيجادهما، وأسباب لإمدادهما كغيرهما من الأحداث. فأسباب الغلو: هي العوامل المؤدية إلى الوقوع في الغلو بإيجاده من الأصل، أو بالمد للغالي في غلوه، سواء أكانت متعلقة بالجانب الذاتي للغالي، أو للجماعة الغالية، أم كانت متعلقة بالبيئة المحيطة به»[2].

---

(1) نفس المصدر السابق.

(2) عبد الرحمن بن معلاّ اللويحق، الخطاب الإسلامي ومعالجته لقضايا التطرف والغلو، شبكة الألوكة، تاريخ الإضافة 21/10/2015م7/1/1437- هـ، الرابط: http://www.alukah.net/sharia/0/93482.

إن مقتضيات الدراسة تتطلب تناول أسباب الغلو والتطرف الديني، وتكمن أهمية معرفة الأسباب لهذه الظاهرة أنها سبيل لعلاجها، ولا ادّعي الإحاطة بجميع الأسباب فهي غير ممكنة، لأن الشر لا تنحصر أسبابه وطرقه، والحق تنحصر أسبابه وطرقه لأنه واحد، قال تعالى: {وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ} [سورة الأنعام: آية 153].

يتضح من خلال الاطلاع على ما توفر من كتب الغلاة، ومن خلال كتب الباحثين في الغلو والتطرف وأسبابهما، أن الأسباب تنقسم إلى:

أولاً: أسباب عامة كانت في كل طائفة غالية من الخوارج، والمرجئة، والروافض، والنواصب، والمتصوفة، وغيرهم ممن شذ عن منهج أهل السنة والجماعة (مذهب الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم من أئمة الدين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين رضي الله عنهم أجمعين).

ثانياً: أسباب خاصة قد يتوافر معظمها في طائفة غالية، وقد يتخلف بعضها في طائفة غالية أخرى، تبعاً للظروف الزمانية والمكانية التي تحيط بتلك الطائفة.

المطلب الأول: الأسباب العامة

والأسباب العامة ناتجة عن ثلاثة أمور:

أولاً: الجهل

وإجمال جهل المبتدعة هو: الجهل بنصوص الكتاب والسنة، والجهل بمقاصد الشريعة، والتخرص على معانيها بالظن من غير تثبت، أو الأخذ فيها بالنظر الأول، والجهل بعقيدة السلف الصالح (الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين وأئمة الدين).

ثانياً: الأسباب النفسية

وهنالك معالم للانحراف النفسي عند المتطرفين الغلاة، أهمها: العُجبُ بالنفس والكِبر، والعجلة، والإحباط والفشل وخيبة الأمل من الواقع، والغلظة والخشونة والفظاظة في الطباع، والانفعال والاندفاع في الأمور كلها، والكراهية المطلقة للمخالف لاغترار النفس بعلمها البسيط، وسيطرة الهوى، والنفس الأمارة بالسوء، وضعف النفس اللوامة والعقل والضمير، وعدم رقة الأحاسيس أو انعدامها، وانفصام المشاعر، وهو عامل مهم يمثل حالة مرضية نفسية تجعل صاحبها منفصلاً عن واقعه انفصالاً فكرياً أو جسدياً، مخطئاً في تقدير ظروفه، خالياً من المشاعر وغير مكترث بشيء.

ثالثاً: عدم الرجوع إلى أهل العلم

وإن كان هذا السبب من الأسباب العامة في الانحراف، إلا أنه يأتي تِبعاً للسببين الأولين، فمن جهل القوم بالكتاب والسنة وقول سلف الأمة، واغترارهم بأنفسهم والعُجب بما معهم من نزر العلم، ظنوا أنهم مترفعين عن أقوال أهل العلم بعلمهم المزجَى، قال ابن مسعود رضي الله عنه (ت 32هـ): «لا يزال الناس بخير ما أخذوا العلم عن أكابرهم وعن أمنائهم وعلمائهم فإذا أخذوه عن صغارهم وشرارهم هلكوا»[1]. قال ابن المبارك (ت 181هـ): «الأصاغر: أهل البدع، فأما صغير يؤدي إلى كبيرهم فهو كبير»[2]

المطلب الثاني: الأسباب الخاصة

إن الوقوف على الأسباب الخاصة للغلو والتطرف الديني في مجتمعاتنا اليوم ليس أمراً سهلاً في ظل الصراعات الفكرية والإيديولوجية، والأزمات السياسية، والقضايا الحضارية والإنسانية التي تجتاح العالم، سيما في ظل الثورة الصناعية الثالثة التي أفرزت وسائل تواصل عظيمة الأثر على حياة البشر العامة، ويستعين الباحث بالله في تفصيلها:

أولاً: الأسباب الدينية:

ليس المقصود بالأسباب الدينية أن الدين هو سبب ذلك المنهج الفاسد للغلاة، وإنما المقصود به ما أُلصق بالدين ممن ينتسبون للدين، زاعمين أن هذا الانحراف من الدين إما لجهلهم أو لسوء طويتهم.

ومن الأسباب الدينية: الابتداع في الدين، والتقليد، والتعصب ومن أنواع التعصب: (التعصب المذهبي، والتعصب الحزبي).

ثانياً: الأسباب الاجتماعية

ومن أهم الأسباب الاجتماعية: عدم التحاكم إلى الشريعة الإسلامية في كثير من بلاد المسلمين، وانتشار المعاصي والانحلال الخُلُقي في المجتمعات الإسلامية، والضعف الديني الأسري، والتعبئة الحماسية الثورية من قبل بعض الدعاة وخطباء المساجد، وضعف

---

(1) أخرجه البيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى»، حديث رقم (275)، (ص217)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله»، حديث رقم (1057)، (1/616)، وأخرجه الطبراني في «الكبير والأوسط» ورجاله موثوقون، باب معرفة معنى الحديث بلغة قريش.

(2) يوسف بن حسين بن أحمد ابن عبد الهادي الحنبلي، التخريج الصغير والتحبير الكبير، مطبوع ضمن مجموع رسائل ابن عبد الهادي، حققته لجنة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، (سوريا: دار النوادر، 2011م)، ط1، حرف لام ألف، ص153.

المسجد عن أداء دوره الدعوي في بيان منهج أهل السنة والجماعة في التعامل مع الحكام والرؤساء، والقمع العشوائي من الأجهزة الأمنية للشباب المتمسك بدينه، والفراغ الذي يعاني منه كثير من الشباب. وذكر الذهبي (ت 748هـ): «قال أبو العتاهية (ت 213هـ) مادحاً المهدي (ت 169هـ)، والخلفاء من بعده، والوزراء، وما أصدق قوله:

إن الفراغ والشباب والجِدَه[1] مفسدة للمرء أي مفسده»[2].

في عمر الشباب يمتلك الإنسان طاقات وإمكانات، فيجب ان تستغل تلك الطاقات بما يعود بالنفع على الإنسان، وألا تترك هذه المرحلة العمرية دون استغلالها، لأن الشعور بالفراغ يفتح الأبواب أمام أي فكر ضحل أن يلج إلى العقول، والفراغ يلقي بظلال الانهزام والخوار على النفس ويجعلها فريسة لأفكار الغلو والتطرف الديني.

ثالثاً: الأسباب السياسية والاقتصادية

استقرار الأمن في المجتمعات، وعدم وجود الاضطرابات السياسية فيها، سبب رئيس في نمو الاقتصاد واستقراره، مما ينعكس على أفراد ذلك المجتمع إيجاباً، ومن شذ وانحرف وغلا وتطرف فذلك لطوية في نفسه، واعتلال في المفاهيم والأفكار التي ضيقت على عقله، لذلك قال الله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُم بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» [سورة البقرة: آية 126].

رابعاً: الأسباب التربوية

التربية اصطلاحاً عرفها سرحان: هي «عملية تكييف بين الفرد وبيئته، تنشأ عن طريق اشتراك الفرد في الحياة الاجتماعية الواعية للجنس البشري»[3]. ويتضح للباحث أن التربية: هي عملية ترسيخ أفكار تسمو بالفرد في مجتمعه، وتقويم ما اكتسبه من خلال تجاربه الحياتية، ونجاح هذه العملية بأن تكون سلوك ممارس للفرد مع مجتمعه.

لذلك يتضح للباحث أن إهمال العملية التربوية يُعد من الأسباب الخاصة التي قد تعمل

(1) الجدّ: الحظّ والغنى والعظمة، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مرجع سابق، (ص452)، فجمع الشاعر بين الفراغ والشباب والجدة أي الاستغناء في حكم واحد هو المفسدة، أي أن هذه الأمور تؤدي بصاحبها إلى الفساد.

(2) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط -بشار معروف—وآخرون، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1982م)، ج10، ص196.

(3) منير المرسي سرحان، في اجتماعيات التربية، (القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، 1981م)، ط3، ص21.

على انتشار الغلو والتطرف الديني لدى الشباب. وكان من الأسباب التربوية التي ساهمت في نشوء الفكر المتطرف بين الشباب هو:

ضعف المناهج الدينية الدراسية: أن المتأمل والناظر في مناهجنا الدراسية للتربية الدينية يجدها مفتقرة للبناء العقدي للطالب، وخالية من بيان ضلال الفرق المنحرفة الواقعة في الغلو، وفي عوز واضح لما يحصن الشباب من الأفكار الهدامة -أفكار التطرف الديني-، مما تجعل المتعلم فريسةً سهلةً للأفكار المنحرفة والغالية والمتطرفة وأصحابها الذين يستغلون جهله بالدين لتوجيهه نحو الغلو والتطرف. والمعلمون: العملية التعليمية هي سلسلة متكاملة مترابطة مع بعضها البعض، وهذه السلسلة تقوم على ثلاث دعائم – مكونات – أساسية هي: متعلم ومعلم ومنهج، ولا يمكن الارتقاء بالعملية التعليمية وجعلها قادرة على محاربة الغلو والتطرف الديني بمعزل عن تطوير مكونات العملية التعليمية الثلاثة، ومن أهمها المعلم.

المبحث الثالث: الدراسة الميدانية

المطلب الأول: طرق جمع البيانات

تم جمع البيانات من قبل الباحث وذلك بتوزيع استبانات لدراسة أهداف البحث وحصر المعلومات التي في صلب موضوع البحث، ومن ثم تفريغها وتحليلها باستخدام برنامج (SPSS) الإحصائي.

المطلب الثاني: مجتمع وعينة الدراسة

يتكون مجتمع البحث من جميع طلاب المدارس الثانوية العربية في ماليزيا والبالغ عددهم (1038) طالب وطالبة حسب ما أفادته إدارات المدارس الثانوية العربية في ماليزيا.

العينة الاستطلاعية:

تكونت العينة الاستطلاعية من (30) طالباً وطالبةً، تم اختيارهم عشوائياً من خارج مجتمع الدراسة.

العينة الميدانية للدراسة:

تم اختيار العينة بصورة عشوائية لمجتمع البحث وقد بلغ عددها (245) طالب وطالبة أي ما يقارب (23.6 %) من مجتمع البحث البالغ (1038)، وتعتبر هذه النسبة مقبولة لإجراء التحليل والإجراءات الإحصائية بهدف الحصول على أفضل وأدق النتائج.

الوصف الإحصائي لأفراد العينة وفق البيانات الشخصية

جدول (1) توزيع عينة الدراسة حسب البيانات الشخصية

المتغير	فئات المتغير		العدد	النسبة المئوية %
التحصيل الدراسي (العلمي)	أول ثانوي		72	29.4
	ثاني ثانوي		76	31.0
	ثالث ثانوي		97	39.6
الجنس	الطلاب	ذكر	90	36.7
		أنثى	155	63.3
المجموع	الطلاب		245	100

المطلب الثالث: أداة الدراسة

قام الباحث بتقسيم أداة البحث إلى قسمين رئيسين وهما:

1. **القسم الأول:** البيانات الشخصية وتشمل (العمر، التحصيل الدراسي (العلمي)، الجنس).
2. **القسم الثاني:** وهي الاستبانة المتعلقة بتقدير مدى إدراك طلاب المدارس الثانوية العربية لمفهوم التطرف الديني وأسبابه وآثاره، وتتكون من محورين رئيسة هي:
   - مظاهر التطرف الديني ويتكون من (10) فقرات.
   - أسباب الغلو والتطرف الديني ويتكون من (13) فقرة.

المطلب الرابع: صدق وثبات الاستبانة

أولًا: وصدق الاتساق الداخلي لفقرات الاستبانة:

جدول رقم (2) يوضح معامل الارتباط بين كل فقرة من فقرات المحور والدرجة الكلية للمحور الذي تتبع له

م	الفقرة	معامل الارتباط	القيمة الاحتمالية (Sig.)
	مظاهر التطرف الديني		
1	الدفاع بقوة عن الآراء والمعتقدات الدينية سواء كانت صوابـاً أم خطـأً.	.8100	0.000*
2	التعامل فقط مع من يتفق مع معتقداتك الدينية.	.7960	0.000*
3	كثرة العبادة إلى درجة إهمال حقوق الأسرة.	.8040	0.000*
4	وجوب عقوبة كل من خالف أمرا دينيا أو أظهر معصية.	.8720	0.000*
5	الاعتقاد بأن كل المسلمين الآن على غير الدين الحق.	.8080	0.000*
6	فساد علماء الدين.	.8280	0.003*
7	الاعتقاد بكفر كل من يتحاكم إلى غير شرع الله.	.8360	0.000*
8	تكفير كل من تعاون مع الكفار (اليهود والنصارى).	.8380	0.000*
9	الاقتداء بشخصية دينية بغض النظر عن صوابه أو خطأه.	.8180	0.000*
10	تقديس الصالحين.	.8110	0.013*
	أسباب الغلو والتطرف الديني		
1	عدم الاحتكام إلى شرع الله في مجتمعاتنا.	.7560	0.000*
2	ظلم الحكومات في البلدان الإسلامية.	.7660	0.000*
3	فساد مجتمعاتنا وانحلالها الأخلاقي.	.7690	0.000*
4	ضعف دور الخطباء وأئمة المساجد في توعية الناس ضد الغلو والتطرف الديني.	.7820	0.000*
5	الإجراءات الأمنية العشوائية في محاربة المتدينين.	.7500	0.000*
6	الخطب والدروس الدينية الحماسية التي تدعو للجهاد.	.8320	0.000*
7	التفكك الأسري والطلاق.	.7850	0.000*
8	الفراغ الذي يعاني منه كثير من الشباب.	.7860	0.000*

9	الظروف الاقتصادية الصعبة للفرد أو المجتمع.	7910.	*0.000
10	المواقف السياسية العدائية للإسلام من قبل الدول الأجنبية.	7610.	*0.000
11	عجز مناهج التربية الإسلامية في مدارسنا عن تحصين أفكار الشباب من التطرف.	7890.	*0.000
12	وجود المعلمين المعتنقين لأفكار الغلو والتطرف الديني.	7800.	*0.000
13	انتشار وسائل التواصل الاجتماعي من غير رقابة قانونية وشرعية.	7850.	*0.000

الارتباط دال إحصائياً عند مستوى دلالة (α)

ثانياً: صدق الاتساق البنائي:

جدول رقم (3) يوضح معامل الارتباط بين كل محور من محاور الاستبانة مع الدرجة الكلية للاستبانة.

م	المحور	معامل الارتباط	القيمة الاحتمالية (.Sig)
1	مظاهر التطرف الديني	0.569	*0.007
2	أسباب الغلو والتطرف الديني	0.849	*0.000

الارتباط دال إحصائياً عند مستوى دلالة (α)

ثالثاً: ثبات فقرات الاستبانة:

1. طريقة ألفا كرونباخ (Cronbach's Alpha):

جدول رقم (4) معامل الثبات (طريقة ألفا كرونباخ) للاستبانة

م	المحور	عدد الفقرات	معامل ألفا كرونباخ
1	مظاهر التطرف الديني	10	8390.
2	أسباب الغلو والتطرف الديني	13	7940.
الدرجة الكلية للاستبانة		58	0.865

ويتضح من الجدول أعلاه أن قيمة معامل الثبات تتراوح ما بين (0.794 – 0.885)، ومعامل الثبات الكلي يساوي (0.865)، وهذا يدل على أن الاستبانة تتمتع بدرجة عالية من الثبات تطمئن الباحث إلى تطبيقها على عينة الدراسة.

2. **طريقة التجزئة النصفية Split – Half Coefficient:**

جدول رقم (5) معامل الثبات (طريقة التجزئة النصفية) للاستبانة

م	المحور	التجزئة النصفية			
		عدد الفقرات	معامل الارتباط	معامل الارتباط المصحح	القيمة الاحتمالية (Sig.)
1	مظاهر التطرف الديني	10	0.569	0.725	*0.007
2	أسباب الغلو والتطرف الديني	13	0.849	0.918	*0.000

ويتضح من النتائج الموضحة في الجدول أعلاه: أن قيمة معامل الارتباط المعدل (سبيرمان براون) (Spearman Brown) مرتفع ودال إحصائياً، وبذلك تكون الاستبانة في صورتها النهائية كما هي في الملحق (3) قابلة للتوزيع، وبذلك يكون الباحث تأكد من صدق وثبات استبانة البحث، مما يجعله على ثقة تامة بصحة الاستبانة، وصلاحيتها لتحليل النتائج، والإجابة على أسئلة الدراسة، واختبار فرضياتها.

المبحث الرابع: تحليل وتفسير نتائج الدراسة الميدانية

المطلب الأول: تقدير مدى إدراك طلبة المدارس الثانوية لمظاهر الغلو والتطرف الديني وأسبابه

السؤال الأول من أسئلة الدراسة: ما إدراك طلبة المدارس الثانوية لمظاهر الغلو والتطرف الديني وأسبابه؟

جدول رقم (6) تحليل محاور الاستبانة حسب إجابات الطلاب

م	المحور	المتوسط الحسابي	الوزن النسبي	قيمة الاختبار (T)	القيمة الاحتمالية (Sig.)	الترتيب	الدرجة
1	مظاهر التطرف الديني	2.444	48.896	-9.918	0000.	3	قليلة
2	أسباب الغلو والتطرف الديني	2.597	51.940	-6.583	0000.	2	قليلة
الدرجة الكلية للاستبانة		2.569	51.466	6.694	0000.		قليلة

قيمة t الجدولية عند مستوى دلالة 0.05، ودرجة حرية «244» تساوي

ويتضح من خلال الجدول رقم (6) أن متوسطات المحورين كانت متقاربة مع بعضها من حيث أوزانها النسبية.

مما يدلل على أن أفراد العينة لا يدركون مظاهر الغلو والتطرف الديني التي قد توقع بهم في التطرف والانحراف عن الوسطية التي جاء الإسلام معززاً لها، مغلقاً لكل المنافذ التي تؤدي للخروج عن جادة السبيل التي شرعها الله تعالى لعباده.

وتتوافق نتائج هذا البحث في محور مظاهر التطرف الديني مع دراسة (أغا، 2010م)، في درجة واقع التطرف لدى الطلاب بوزن نسبي (69.56%)، ومع دراسة (بدارنة وآخرون، 2011م)، في درجة شيوع التطرف الفكري بين الطلبة بوزن نسبي (55.2%) (درجة متوسطة)، وتختلف مع دراسة (أبي دوابة، 2012م) في محور الاتجاه نحو التطرف الديني، حيث كان الوزن النسبي لهذا المحور في دراسته (51.37%) (درجة قليلة)، ومع دراسة (المرعب، 2009م)، في درجات التطرف لدى الطلاب بوزن نسبي (49.4%) (درجة قليلة)، وتتفق مع دراسة (القليطي، 1426هـ)، التي بينت أن أخطر الظواهر الدينية التي نشأت في الساحة الإسلامية قديماً وحديثاً، لا سيما في أوساط الشباب وبشكل ملفت للنظر أيضاً هي ظاهرة الغلو.

ويعزو الباحث ذلك: إلى أن غالبية عينة الدراسة من الطلاب لا يدركون مفهوم التطرف الديني، وأسبابه، من خلال المتوسطات الحسابية، لذلك يكونون عرضة للوقوع في التطرف كما بينت دراسة أبي دوابة (2012)، وكما بينت دراسة (رزق، 2006م) التي كانت أهم النتائج فيها هي أن الأسباب العقائدية تحتل مقدمة الأسباب للتطرف الديني، مما يعزز أن قلة إدراك العقيدة الصحيحة للإسلام وما جاءت به من وسطية سبب رئيس في الوقوع في مظاهر التطرف الديني.

ولمعرفة الوزن النسبي لكل فقرة من فقرات محاور الاستبانة قام الباحث بما يلي:

المحور الأول/ مظاهر التطرف الديني:

جدول رقم (7) يوضح المتوسط الحسابي، والوزن النسبي، والقيمة الاحتمالية، والترتيب لفقرات المحور حسب إجابات الطلاب

م	المتوسط الحسابي	الوزن النسبي	قيمة الاختبار (T)	القيمة الاحتمالية (Sig.)	الترتيب	الدرجة
1.	1.9714	39.428	-11.767	0000.	10	قليلة
2.	2.5432	50.864	-8.250	0000.	4	قليلة
3.	2.7184	54.368	-3.453	0010.	3	متوسطة
4.	3.0367	60.734	824.	4100.	1	متوسطة
5.	2.2694	45.388	-14.673	0000.	7	قليلة
6.	2.5184	50.368	-6.491	0000.	5	قليلة
7.	2.4041	48.082	-11.142	0000.	6	قليلة
8.	2.0816	41.632	-10.266	0000.	9	قليلة
9.	2.8245	56.49	-2.038	0430.	2	متوسطة
10.	2.0735	41.47	-9.852	0000.	8	قليلة

قيمة t الجدولية عند مستوى دلالة 0.05، ودرجة حرية «244» تساوي

وتُبيّن النتائج من خلال الجدول أن أعلى فقرتين حسب الوزن النسبي في هذا المحور كانتا:

1. الفقرة رقم (4) التي تنص على «وجوب عقوبة كل من خالف أمراً دينياً أو

أظهر معصية»، قد احتلت المرتبة الأولى بوزن نسبي (60.734%) بدرجة موافقة (متوسطة). ويعزو الباحث ذلك إلى أن أفراد العينة يرون أن إيقاع العقوبات الشرعية بأصحاب المعاصي التي تستحق العقوبات على إطلاقه من التطرف، لما ترسخ في مفاهيمهم من حرية التدين والاعتقاد وأنه من الحريات الشخصية، وحرية السلوك لكل فرد.

وهي بذلك تتفق مع دراسة (رزق، 2006م) التي توصلت إلى أن أهم مظاهر التطرف الديني لدى بعض الشباب الجامعي مرتبة حسب أهميتها من وجهة نظرهم «إلزام الناس بما لم يلزمهم به الشرع ثم استباحة الدماء والأموال ثم إحداث العنف والتفجيرات.

2. الفقرة رقم (9) التي تنص على «الاقتداء بشخصية دينية بغض النظر عن صوابه أو خطأه»، قد احتلت المرتبة الثانية بوزن نسبي (56.49 %) بدرجة موافقة (متوسطة). ويعزو الباحث ذلك إلى أن أفراد العينة يرون أن الاقتداء بأي شخصية دينية يعتبر من مظاهر التطرف الديني، لأن أفراد العينة ينقمون على التبعية الدينية والتقليد، ويمتلك مشاعرهم حُب الظهور، والاستقلال بآرائهم اثباتاً للذات.

المحور الثاني/ أسباب الغلو والتطرف الديني:

جدول رقم (8) توضيح المتوسط الحسابي، والوزن النسبي، والقيمة الاحتمالية، والترتيب لفقرات المحور حسب إجابات الطلاب

م	المتوسط الحسابي	الوزن النسبي	قيمة الاختبار (T)	القيمة الاحتمالية (Sig.)	الترتيب	الدرجة
.1	2.4735	49.47	-8.157	0000.	9	قليلة
.2	2.1347	42.694	-8.751	0000.	13	قليلة
.3	2.8694	57.388	-1.707	0890.	3	متوسطة
.4	2.3755	47.51	-13.855	0000.	10	قليلة
.5	3.0653	61.306	1.008	3140.	2	متوسطة
.6	2.1934	43.868	-7.959	0000.	12	قليلة
.7	2.5224	50.448	-6.303	0000.	8	قليلة
.8	2.6980	53.96	-3.554	0000.	5	متوسطة

.9	3.2612	65.224	4.824	0000.	1	**متوسطة**
.10	2.5918	51.836	-5.222	0000.	7	**قليلة**
.11	2.6286	52.572	-5.535	0000.	6	**متوسطة**
.12	2.7061	54.122	-4.555	0000.	4	**متوسطة**
.13	2.2286	44.572	-8.078	0000.	11	**قليلة**

قيمة t الجدولية عند مستوى دلالة 0.05، ودرجة حرية «244» تساوي

وتُبيّن النتائج من خلال الجدول أن أعلى فقرتين حسب الوزن النسبي في هذا المحور كانتا:

1. الفقرة رقم (9) التي تنص على «الظروف الاقتصادية الصعبة للفرد أو المجتمع»، قد احتلت المرتبة الأولى بوزن نسبي (65.224%) بدرجة موافقة (متوسطة)، وهي تتفق مع دراسة (الرواشدة، 2015م) التي جاءت فيها الظروف الاقتصادية من أهم أسباب التطرف بوزن نسبي (69.8%) وبدرجة (متوسطة). ويعزو الباحث ذلك إلى أن أفراد العينة يرون أن الظروف الاقتصادية الصعبة التي تمر بها المجتمعات من أهم أسباب التطرف، بسبب الظروف الاقتصادية الصعبة التي تمر بها أغلب بلدان الطلاب المقيمين هنا.

2. الفقرة رقم (5) التي تنص على «الإجراءات الأمنية العشوائية في محاربة المتدينين»، قد احتلت المرتبة الثانية بوزن نسبي (61.306%) بدرجة موافقة (متوسطة). ويعزو الباحث ذلك إلى أن أفراد العينة يرون أن الإجراءات الأمنية التي تتخذها الحكومات بحق المتدينين وبصورة عشوائية، ودون تثبت، هو من أهم أسباب التطرف في المجتمعات، لأن أغلب الطلاب ممن فروا من بلدانهم لسوء الأوضاع الأمنية المتردية بسبب انقسام تلك المجتمعات والصراعات بين الحكومات والجماعات المتطرفة والمعارضة لتلك الحكومات.

المطلب الثاني: العلاقة بين متوسطات إدراك أفراد العينة لأسباب الغلو والتطرف الديني ومظاهره بينهم

السؤال الثاني من أسئلة الدراسة: هل توجد علاقة ارتباطية ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين متوسطات إدراك أفراد العينة لأسباب الغلو والتطرف الديني ومظاهره بينهم؟

وللإجابة عن هذا السؤال تحقق الباحث من الفرضية الآتية:

توجد علاقة ارتباطية ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (α) بين درجة إدراك أفراد العينة لأسباب الغلو والتطرف الديني ومظاهره بينهم.

حيث تم استخدام اختبار بيرسون لإيجاد العلاقة بين إدراك أفراد العينة لأسباب الغلو والتطرف الديني ومظاهر التطرف الديني بينهم، والنتائج مبينة في جدول رقم (9).

جدول رقم (9) معامل الارتباط بين درجة إدراك أفراد العينة لأسباب الغلو والتطرف الديني ومظاهره بينهم

	الإحصاءات	درجة إدراك مظاهر التطرف الديني
درجة إدراك أسباب الغلو والتطرف الديني	معامل الارتباط	7920.
	القيمة الاحتمالية	0000.
	حجم العينة	245

الارتباط دال عند مستوى دلالة 0.05

ويتبين من الجدول أعلاه ما يلي:

أن القيمة الاحتمالية تساوي (0.000) وهي أقل من مستوى الدلالة (0.05)، مما يدل على وجود علاقة ارتباطية ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة إحصائية (α) بين إدراك أفراد العينة لأسباب الغلو والتطرف الديني ومظاهره بينهم، وبما أن قيمة معامل الارتباط تساوي (0.792) وهذا يبين أن العلاقة بينهما علاقة طردية قوية جداً.

وهذا يعني أن غالبية مظاهر التطرف الديني لدى الطلبة ترتبط بعامل أسباب الغلو والتطرف الديني. فجهل الطلاب بأسباب الغلو والتطرف الديني مما يوقعهم في التطرف الديني، وهذا ما أكدت عليه دراسة (حسين، 1433هـ) في نتائجها: «أن الجهل بالدين يؤدي إلى الغلو، ومن ثم يؤثر في التفكير الإنساني»[1]، وكذلك أكدته دراسة (العسلي، 2010م) أن الجهل بأحكام الشرائع السماوية، قد احتل المرتبة الثانية ضمن الأسباب المؤدية إلى شيوع الظاهرة، وتتوافق أيضاً مع دراسة (رزق، 2006م) التي اعتبرت أن الفهم الخاطئ

(1) أحمد حسين، **أثر الغلو على فكر الإنسان وتفكيره**، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، محرم 1433هـ، المجلد 27، العدد 54، الرياض، السعودية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ص33.

لمفاهيم الدين هو أحد الأسباب الرئيسة لانتشار التطرف الديني.

وبحساب معامل الارتباط (ر2) نجد انه يساوي (0.6272) أي أن نسبة التباين في مظاهر التطرف الديني التي ترجع إلى أسباب الغلو والتطرف الديني لدى الطلبة لا تزيد عن (62.72%) وهذا يعني أن (37.28%) من التباين في مظاهر التطرف الديني لدى الطلبة ترتبط بعوامل أخرى غير أسباب الغلو التي توصل إليها الباحث.

ولمعرفة مقدار تأثير إدراك أسباب الغلو والتطرف الديني على مظاهر التطرف تم إجراء اختبار الانحدار الخطي المتعدد باعتبار مظاهر التطرف الديني هي التابع المتغير، وإدراك أسباب الغلو والتطرف الديني هي التابع المستقل، وكانت النتائج كما مبينة في الجدول (11) التالي:

جدول (10) اختبار الانحدار الخطي

	معاملات غير قياسية		معامل قياسي	القيمة الاحتمالية
	مقدار التأثير لكل وحدة واحدة	الخطأ القياسي	معامل الارتباط	
مظاهر التطرف الديني	8660.	0430.	7920.	0000.

حيث يوضح الجدول مقدار تأثير إدراك أسباب الغلو والتطرف الديني على مظاهر التطرف الديني، حيث إن التغير في درجة إدراك أسباب الغلو والتطرف الديني بمقدار وحدة واحدة يؤدي إلى حصول تغير بمقدار (0.866) درجة في إدراك مظاهر التطرف الديني، وهذه القيمة تعزز هذا البحث وما توصل إليه الباحث من أسباب الغلو والتطرف الديني، وقوة تأثيرها في مظاهر التطرف الديني، كونها نتائج توصل إليها الباحث من خلال الأدبيات وعززتها الدراسة التطبيقية على الواقع.

الخاتمة:

تشتمل على عرض نتائج البحث التي توصل إليها الباحث بعد السبر والغور، كما تشتمل على بيان أهم التوصيات التي يوصي بها الباحث.

النتائج المتعلقة بالمؤسسات الدينية (المسجد):

1. تعزيز التوازن في الخطاب الديني والتأكيد على الدعوة الوسطية الصحيحة الموزونة بالنصوص الشرعية من خلال خطب الجمعة أو من خلال المواعظ الدينية.

2. زيادة اهتمام أئمة المساجد والخطباء في بيان الجوانب الإيجابية في المجتمع وكيفية تجاوز الجوانب السلبية بالطرق الشرعية التي تغلب جانب دفع المفاسد وجلب المصالح.

3. عقد العديد من المحاضرات والدورات توضيح فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالضوابط الشرعية الصحيحة من قِبل أئمة المساجد والخطباء.

النتائج المتعلقة بالمؤسسات التربوية (المدرسة، المعلمون، المناهج التربوية):

أولاً: المدرسة:

4. ضعف الخطط المدروسة من قبل المدارس التي تتعلق ببيان مظاهر الغلو والتطرف الديني، وأسبابه، وآثاره على الفرد والمجتمع للطلاب، حيث جاءت فقرة «الفراغ الذي يعاني منه كثير من الشباب» بدرجة متوسطة.

5. الانغلاق الفكري لدى الطلاب، وعدم وجود نشاطات تنمي أسلوب التحاور، والتفكير الناقد، وقبول الرأي الآخر، مما ساهم في وجود مظاهر التطرف الديني لدى الطلاب، حيث جاءت فقرة «الدفاع بقوة عن الآراء والمعتقدات الدينية سواء كانت صواباً أم خطأً» في المرتبة الأخيرة في محور «مظاهر التطرف الديني» مما يشير إلى أن أغلب الطلاب لا يرون هذه الفقرة من مظاهر التطرف الديني، علماً أن هذه الفقرة تقيس مدى الانفتاح الفكري لدى الطالب والانغلاق، حيث كان معامل الارتباط لهذه الفقرة مع فقرات المحور الأخرى والدرجة الكلية للمحور الذي تتبع له (0.810) وهي تدل على قوة هذه الفقرة ودلالتها على التطرف.

ثانياً: المعلمون:

6. ضعف أدوار المعلمين في توعية الطلاب بمظاهر التطرف الديني ومعرفة أسبابه، وآثاره على الفرد والمجتمع، لانشغال المعلمين بتغطية المناهج العلمية الكثيفة، حيث لا يسمح لهم الوقت لإعطاء بعض الحصص وتخصيصها للتوعية الدينية حول التطرف.

7. جمود المعلمين على تلقين المادة الدراسية العلمية المقررة في المناهج فقط، وعدم توظيفها في تنمية التعليم البحثي، وتغيير سلوك المتعلم من متلقي سلبي، إلى متعلم باحث ناقد إيجابي، مما يقلل من روح الاستبداد بالرأي، والتطرف.

ثالثاً: المناهج التربوية:

8. ضعف مناهج التربية الإسلامية في بيان مظاهر التطرف الديني وأسبابه لدى الطلاب، حيث جاءت فقرة «عجز مناهج التربية الإسلامية في مدارسنا عن تحصين أفكار الشباب من التطرف» بدرجة متوسطة.

9. غياب الرقابة والتقويم للمناهج التربوية من قِبل المؤسسات التربوية.

النتائج المتعلقة بالحكومات:

10. معاناة الطلاب من الظروف الاقتصادية التي تعاني منها بلدانهم، حيث جاءت فقرة «الظروف الاقتصادية الصعبة للفرد أو المجتمع» في المرتبة الأولى بالنسبة لإجابات الطلاب في محور «أسباب التطرف الديني».

النتائج المتعلقة بالأسرة:

11. ضعف الأسرة من حيث العلم الشرعي أو التمسك الديني يؤدي إلى ضعف التوعية الدينية السليمة بمضار التطرف الديني، وببيان زيف شبهات أهل الغلو والتطرف الديني.

12. التناقض لدى أولياء الأمور حيث يأمران بأشياء ويفعلان خلافها أو ينهيان عن أشياء وتجدهم يأتون ما ينهون عنه، فهذا يولد لدى الأبناء انفصام للشخصية، وعدم الثقة بما يقول المقابل.

13. عدم متابعة ومراقبة أولياء الأمور لاستخدام الأبناء لوسائل الإعلام الحديث (المواقع الإلكترونية، مواقع التواصل الاجتماعي).

وكانت أهم النتائج التي توصل إليها الباحث مما يتعلق بالطلاب هي:

14. قلة معرفة مظاهر وأسباب الغلو والتطرف الديني لدى الطلاب.

15. إن الفئات العمرية الطلابية الصغيرة (الأول ثانوي) أقل ميولاً لمظاهر التطرف الديني.

16. يمكن تعميم نتائج هذه الدراسة في مجتمعات الدول الإسلامية كافة، لأن عينة الدراسة كانت متنوعة الجنسيات.

وجاءت التوصيات كما يأتي:

1. تقليل المناهج الدراسية وجعلها ملائمة مع المدة الزمنية الدراسية التي تمنح المعلمين الوقت الكافي تفعيل الاستراتيجيات التعليمية المتعددة التي تنمّي الوسطية لدى الطلاب.

2. إضافة مقرر دراسي بعنوان «علاج الغلو والتطرف الديني من منظور القرآن الكريم والسنة النبوية» باستخدام التكنولوجيا الحديثة، لأن التربية وتغيير سلوك المتعلمين لم يعد قاصراً على المدرسة والأسرة، حيث توصل أبو نمر في نتائج دراسته: «لم تعد التربية في الوقت الحاضر تقتصر على الأسرة أو المدرسة، وإنما أصبح لوسائط التقنية الحديثة دور مهم في التأثير على الأجيال، وأن واقع النظم التربوية في المجتمعات الإسلامية لا يلبي حاجة الأجيال من التربية السليمة»[1].

3. مراجعة مناهج التربية الإسلامية وخاصة في أبواب الجهاد، وبيان الضوابط الشرعية للجهاد وشروطه، وبيان فقه المصالح والمفاسد، وإنكار المنكر، وحرمة تكفير المسلم بغير حق، وحرمة دماء المسلمين والمستأمنين والمعاهدين من غير المسلمين، وحفظ حقوقهم.

4. توعية الطلاب بمخاطر الاستخدام الخاطئ للتكنولوجيا الحديثة، وتعريف الطلاب بالمواقع الإلكترونية التي تنشر وسطية الإسلام، وتحارب الغلو والتطرف الديني، ومواقع العلماء الموثوقين.

5. عمل برامج نشاطية طلابية، ومهرجانات أدبية، وشعرية، ورياضية يتم من خلالها بيان وسطية الإسلام، ونبذ الغلو والتطرف الديني.

6. إنشاء إذاعة قرآنية طلابية، وقنوات فضائية، وشبكات تواصل اجتماعي، تتلاءم مع تطلعات الطلاب، وطموحاتهم.

(1) عاطف أبو نمر، **الأمن التربوي في ضوء القرآن والسنة النبوية ومدى الإفادة منه في المؤسسات التربوية**، رسالة دكتوراه، كلية التربية، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، 2014م، ص2.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم أول المراجع وأهمها.

إبراهيم، محمد علي، الإرهاب والعنف والتطرف في ميزان الشرع، كتاب على الشبكة العنكبوتية، الرابط: http://www.assakina.com/files/books/book39.pdf.

ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق ناصر عبد الكريم العقل، الرياض، مكتبة الرشد، (د.ت).

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار الريان للتراث، (1983).

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 1414هـ-1994م.

ابن عبد الهادي الحنبلي، يوسف بن حسين بن أحمد، التخريج الصغير والتحبير الكبير، مطبوع ضمن مجموع رسائل ابن عبد الهادي، حققته لجنة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، سوريا، دار النوادر، الطبعة الأولى، 1432هـ-2011م، حرف لام ألف.

ابن فارس، أحمد بن فارس الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (1399هـ-1979م).

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان أبو عبيدة، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 1423هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم الأنصاري، لسان تهذيب لسان العرب، بيروت، دار الكتب العلمية، (1993م).

أبو دوابة، محمد، الاتجاه نحو التطرف وعلاقته بالحاجات النفسية لدى طلبة جامعة الأزهر بغزة، 2011م، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الأزهر، غزة، فلسطين.

أبو علام، رجاء، مناهج البحث في العلوم النفسية والتربوية، دار النشر للجامعات، مصر، الطبعة الثالثة، 2001.

أبو نمر، عاطف، الأمن التربوي في ضوء القرآن والسنة النبوية ومدى الإفادة منه في المؤسسات التربوية، رسالة دكتوراه، كلية التربية، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، 2014.

الأغا والأستاذ، إحسان ومحمود، تصميم البحث التربوي (النظرية والتطبيق)، مطبعة الرنتيسي، غزة، 1999.

الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الرياض، مكتبة المعارف، 1415هـ – 1995م.

أمريكيون في «داعش» ..8 عوامل تدفعهم للانضمام إلى تنظيم الدولة، الرابط: https://www.alaraby.co.uk/investigations/2015/9/8/

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، المدخل إلى السنن الكبرى، تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الكويت، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، (د.ت).

الجصاص، أبو بكر أحمد بن الرازي، أحكام القرآن، بيروت، دار الكتاب العربي، (د.ت).

الجوهري، إسماعيل بن حمَّاد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، (1399هـ-1979م)، مادة «غلا».

حسين، أحمد، أثر الغلو على فكر الإنسان وتفكيره، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، المجلد 27، العدد 54، محرم 1433ه، الرياض، السعودية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية.

الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط -بشار معروف–وآخرون، مؤسسة الرسالة، 1402هـ 1982-م.

رشدان وجعنيني، عبد الله ونعيم حبيب، المدخل إلى التربية والتعليم، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1994م.

رشوان، حسين، التطرف والإرهاب من منظور علم الاجتماع، مصر، دار المعرفة الجامعية، (1997م).

الرواشدة، علاء زهير، التطرف الأيديولوجي من وجهة نظر الشباب الأردني-دراسة سوسيولوجية للمظاهر والعوامل، بحث منشور في المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، المجلد 31، العدد (63) 81 - 122، الرياض، 1436هـ–2015-م.

الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزّاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د.ت).

السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، بيروت، دار الرسالة العالمية، 1430هـ – 2009م.

السدلان، صالح بن غانم، مفهوم الغلو في الكتاب والسنة، بحث مقدم في ندوة أثر القرآن في تحقيق الوسطية ودفع الغلو ضمن مجموعة بحوث لمجموعة من العلماء، المملكة العربية السعودية، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الطبعة الثانية، (1425 هـ)، مصدر الكتاب موقع الإسلام.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، الكويت، دار إحياء التراث الإسلامي، (2003م).

السلومي، محمد عبد الله، كتاب البيان-القطاع الخيري ودعاوى الإرهاب، سلسلة دراسات وأبحاث القطاع الخيري1.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة، دار هجر، الطبعة الأولى، 1422هـ 2001-م.

عبيدات وعدس وعبد الحق، ذوقان وعبد الرحمن وكايد، البحث العلمي مفهومه وأدواته وأساليبه، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع، عمان، 2001م.

العساف، صالح، المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية، مكتبة العبيكان، الرياض، 1995.

العسلي، شريف رزق، ظاهرة الغلو في الدين لدى طلبة الجامعات الفلسطينية أسبابها وعلاجها في ضوء معايير التربية الإسلامية، رسالة ماجستير، أصول التربية، كلية التربية، الجامعة الإسلامية بغزة، 1430هـ2010-م.

الغربي، إقبال، مقاربة نفسية لفهم الطائفية والتطرف الديني، الحوار المتمدن، العدد 1516 - 2006/4/10، الرابط: http://www.ahewar.org/search/Dsearch.asp?nr=1516.

القفاري والعقل، ناصر بن عبد الله وناصر بن عبد الكريم، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، الرياض، دار الأصمعي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1413هـ1992-م.

القليطي، سامي بن علي، ظاهرة الغلو في الدين، بحث منشور في مجلة جامعة طيبة، العلوم التربوية، السنة الأولى، العدد 2، 1426هـ.

لماذا ينجذب الشباب الغربي إلى داعش، الرابط: http://rawabetcenter.com/archives/6604

اللويحق، عبد الرحمن بن معلّا، الخطاب الإسلامي ومعالجته لقضايا التطرف والغلو، بحث منشور على شبكة الألوكة، تاريخ الإضافة 21/10/2015م7/1/1437- هـ، الرابط: http://www.alukah.net/sharia/0/93482.

مجلة البحوث الإسلامية، العدد 74، الاصدار من ذو القعدة إلى صفر لسنة 1425 – 1426هـ.

المهدي، محمد استشاري الطب النفسي، سيكولوجيا التطرف، الرابط: .http://www.elazayem.com/a(54).htm

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن الكبرى (سنن النسائي الكبرى)، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1421هـ – 2001م.

الواوي، يوسف رزق، جهود معلمي المرحلة الثانوية في تعزيز الأمن الفكري وعلاقتها بالتطرف الديني لدى طلبة المدارس الثانوية في محافظات غزة، 2016م، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الأزهر بغزة، فلسطين.

The Relationship between the Extent of Understanding the Reasons of Exaggeration and Religious Extremism and its Manifestations among Arab Secondary School Students in Malaysia

Mohammed Azhar Alnedawi

Thabet Ahmed Abu Alhaj

Mohd Yakub Zulkifli Bin Haj Mohd Yusoff

Academy of Islamic Studies - University Malaya

Kuala Lumpur - Malaysia

Abstract:

The study aimed to assess the perception of secondary school students about exaggeration and religious extremism and their causes. It also aimed at identifying a possible relationship between the causes and manifestations of exaggeration and and religious extremism. The researchers used the inductive method in order to elicit evidence to explain the concepts of exaggeration and religious extremism and their causes. The researchers used a descriptive analytical approach to describe and interpret the statistical results of the study. The study used a questionnaire as a research instrument to collect the data from a random sample of 245 students from the Secondary Arabic Schools in Malaysia. The most important findings of the study were: (1) students have a poor perception about the manifestations, causes and sequences of religious extremism. (2) there is a statistically significant relationship between the sample perception of the causes of exaggeration and religious extremism and its manifestation among the sample.(3) The results can be generalized over Islamic Arabic populations based on the diversity of respondents who came from different Arabic countries.

The researchers recommended (1) revising the contents of school curriculum and tailoring them to the duration of curriculum. This would allow more time for teachers to employ effective teaching strategies that inculcate modesty among students. (2) Adding a core subject that addresses the solution for exaggeration and religious extremism using the context of Holy Quran and Sunnah. (3) Revising Islamic education curriculum especially the component that is related to to Jihad, the statement of rightful rules and conditions of Jihad and the statement of jurisprudence on righteous and evil issues.

Keywords: Exaggeration, Religious Extremism, Secondary Schools.

استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة ودورها في تعزيز العمل المصرفي الإسلامي في ضوء معايير الْحَوْكَمَة الصادرة عن ايوفي: دراسة تحليلية نقدية

خلود أحمد طنش

إبراهيم عبد الحليم عبادة

كلية الشَّريعة والدراسات الإسلامية - جامعة اليرموك

إربد - الأردن

تاريخ الاستلام: 28-05-2018 **تاريخ القبول: 18-10-2018**

ملخص البحث:

هدفت هذه الدراسة إلى إبراز دور استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة في تعزيز العمل المصرفي الإسلامي، وذلك من خلال تَقَصِّي حدود علاقة هيئات الرقابة الشرعيّة بإدارة المصارف الإسلامية، وما يترتب عليها من آثار: كطريقة التعيين والمكافآت وغيرها، وما تَعْكِسُه تلك العلاقة مِنْ تأثير في بعض جوانب العمل المصرفي الإسلامي. وقد تبين أنَّ استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة بمعناها الاصطلاحي، والتنظيمي ضرورة شرعيّة وقانونية، وهذا يقتضي انفصال جهاز الرقابة الشرعيّة تنظيمياً عن المصارف الإسلاميّة، وعدم خضوعه للأنظمة واللوائح الداخلية للمصرف الإسلامي، حتى تكون أداة فعالة لتعزيز وتطوير العمل المصرفي الإسلامي، وقد أوصت الدراسة بضرورة ربط هيئات الرقابة الشرعيّة إدارياً بسلطة لا تؤثر في استقلاليتها، وإلزام المصارف الإسلاميّة بالالتزام بمعايير الْحَوْكَمَة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة فيما يتعلق باستقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة، والسعي إلى تنظيم الرقابة الشرعيّة ضمن مُسَمى مِهَني.

كلمات دالة: الرقابة الشرعيّة، استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة، معايير الحوكمة، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، العمل المصرفي الإسلامي.

المقدمة:

الحمد لله ربِّ العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصَحْبِه ومن تَبِعَه إلى يوم الدين، أما بعد: فالاستقلالية من أهم المبادئ التي يرتكز عليها عمل هيئات الرقابة الشرعيّة من حيث تَفاعُلِها وفاعِليتها في إدارة المصارف الإسلاميّة، إذا تحققت لها الاستقلالية في الشكل والمضمون، وتزداد أهمية الدعوة إلى استقلالية هيئات الرقابة الشَّرعية في ظِلِّ واقع يشهد بضعف جهاز الرقابة الشرعيّة، الآتي من ضعف الهيكل التنظيمي الذي ينظم عَلاقة هيئات الرقابة الشرعيّة بإدارة المصارف الإسلامية، والذي يترتب عليه بعداً عن الاستقلالية ومزيداً من التبعية لتلك الإدارات، وكل ذلك من المتوقع أنْ ينعكس على كفاءة العمل المصرفي الإسلامي.

وفي هذه الدراسة سيتم تناول استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة من حيث التعريف بها وتأصيلها الشَّرعي، وتوضيح شروطها وآلياتها من خلال قراءة ناقدة لمعايير الْحَوْكَمَة الخاصة باستقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة، والصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلاميّة، هادفة تلك القراءة إلى الوصول إلى أهم المقترحات المعزِّزة لاستقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة، وكذلك التعرف على دور استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة في تعزيز وتطوير العمل المصرفي الإسلامي.

أهمية الدراسة:

تتلخص أهمية الدراسة بنقد معايير الْحَوْكَمَة الخاصة باستقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة والصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلاميّة، بهدف المقارنة بين ما هو منصوص عليه في المعايير، وما هو موجود في الواقع للوصول لبعض الشروط والآليات المقترحة والتي تعزز استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة، وتقويِّ بعض جوانب العمل المصرفي الإسلامي مثل: الْمصداقيِّة، وجودة العمل والابتكار وغيرها.

مشكلة الدراسة:

أجابت الدراسة عن السؤال الرئيس التالي وهو: ما دور هيئات الرقابة الشرعيّة المستقلة في تطوير وتعزيز العمل المصرفي الإسلامي، وذلك في ضوء معايير الْحَوْكَمَة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية؟

أسئلة الدراسة:

وقد تفرّع عن الإشكالية المذكورة عدة أسئلة، وهي:

1. ما المقصود بالرقابة الشرعيّة؟ وما المقصود بهيئة الرقابة الشرعيّة؟
2. ما المقصود باستقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة؟ وما هي أدلتها الشرعيّة والقانونية؟
3. ما هي شروط ومواصفات أعضاء هيئات الرقابة الشرعيّة؟
4. ما هي آليات تثبيت استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة في ضوء معايير الْحَوْكَمَة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلاميّة؟
5. ما هي المقترحات المعروضة لتعزيز استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة؟
6. ما دور استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة في تطوير وتعزيز العمل المصرفي الإسلامي؟

أهداف الدراسة:

هدفت الدراسة إلى التعريف أولاً بمفهوم الرقابة الشرعيّة، وبالمفهوم التنظيمي والإداري لاستقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة، وبيان أدلتها الشرعيّة والقانونية وآليات تثبيتها في ضوء معايير الْحَوْكَمَة، ثُمَّ تَقَصِّي طبيعة وحدود علاقة هيئات الرقابة الشرعيّة بإدارة المصارف الإسلاميّة، وانعكاس ذلك على استقلاليتها. وأخيراً توضيح الدور الذي تتركه استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة في تعزيز العمل المصرفي الإسلامي.

الدراسات السابقة:

فيما يلي عَرْضٌ لأهم الدراسات الأكثر صلة بموضوع الدراسة وبحسب اطلاع الْباحِثَيْن، وهي:

1. عيسى، موسى آدم، «تعارض المصالح في أعمال هيئات الرقابة الشرعيّة»، المؤتمر الثامن للهيئات الشرعيّة، البحرين، 2009.

هدفت الدراسة إلى تعريف تعارض المصالح في عمل الهيئات الشرعيّة، وذلك من خلال توضيح أشكال تعارض المصالح في عمل الهيئات الشرعية، والتي من أبرزِها: التعارض بين استقلالية الهيئات الشرعيّة وحصول أعضائها على مكافآت مالية. وتوصل الباحث إلى جملة نتائج أبرزُها: من أسباب تعارض المصالح في عمل الهيئات الشرعيّة

تبعيتها لغير الجمعية العمومية كمجلس الإدارة، وحصولها على مبالغ غير ما هو معتمد من الجمعية العمومية، لذلك لابد أن يكون موقع الهيئة الشرعيّة بعد الجمعية العمومية في الهرم الوظيفي للمؤسسة.

2. العليات، أحمد عبد العفو مصطفى، «الرقابة الشرعيّة على أعمال المصارف الإسلاميّة»، رسالةماجستير غير منشورة، جامعةالنجاح، نابلس-فلسطين، 2006.

هدفت الدراسة إلى التعريف بالمصارف الإسلاميّة، والرقابة الشرعيّة وأهميتها ومكوناتها، ودورها واستقلاليتها، وإلزامية قراراتها. وتوصل الباحث إلى جملة نتائج، أبرزُها: وجود الرقابة الشرعيّة على أعمال المصارف الإسلاميّة أمر ضروري لضمان التزامها بأحكام الشريعة الإسلامية، وهذا الدور يستلزم الاهتمام بجوانب عدة منها: الموقع التنظيمي، وطريقة تعين وتحديد المكافآت، والنص على الاستقلالية، والإلزامية. وأوصى الباحث بضرورة تمتع الرقابة الشرعيّة بالاستقلالية الكاملة حتى تستطيع القيام بعملها.

3. الخليفي، رياض، «النَّظرية العامة للهيئات الشرعيّة»، المؤتمر الثالث للهيئات الشرعيّة، البحرين، 2003م.

هدفت الدراسة إلى توضيح الأصول الستة التي تقوم عليها النَّظرية العامة للهيئات الشرعيّة، وأشار الباحث ضمن هذه الأصول إلى مبدأ الاستقلالية من حيث مفهومها ووسائل تحقيقها. وتوصل الباحث إلى أن مبدأ الاستقلالية يعد الضَّمانة القانونية، والأدبية التي توفر حرية اتخاذ الفتوى والقرار الشَّرعي بموضوعية ودون أيَّة ضغوطات.

4. البعلي، عبد الحميد، «استقلالية الهيئة الشرعيّة في المؤسسات المالية المصرفيّة»، (د،ط)، القاهرة، 2002م.

هدفت الدراسة إلى بيان المقصود بالاستقلالية، وأهم الأدوات والمتطلبات اللازمة لتحقيقها في المؤسسات المالية الإسلامية. وتوصل الباحث إلى جملة نتائج أبرزها: الرقابة الشرعيّة تستمد استقلاليتها من طبيعة عملها الذي يتسم بأنه ولائي تنظيمي، كما أنه لابد من إيجاد معايير تساعد على تحقيق استقلالية الرقابة الشرعيّة.

إضافة الدراسة:

معظم الدراسات السابقة تناولت موضوع استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة كموضوع فرعي ضمن موضوعات الرقابة الشرعيّة، فعرضت مفهومها ووسائلها، ولَمْ تُفَصِّل فيها على النحو المطلوب، باستثناء دراسة البعلي حيث تخصصت بدراسة استقلالية الهيئة الشرعيّة إلا أنَّ هذا النوع من الدراسات وفي حدود اطلاع الباحثين محدود وقديم، كما

أنَّ معظم الدراسات السابقة عبارة عن دراسات وصفية خلت من النقد والتحليل باستثناء دراسة معهد الفكر الإسلامي إلا أنَّها دراسة قديمة من حيث المدة الزمنية، وفي ضوء ما سبق تتمثل إضافة الدراسة بإبراز الفوائد التالية:

1. الفائدة العلمية لموضوع الدراسة: حيث سيتم تناول استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة مِنْ حيث التعريف بها وتأصيلها الشَّرعي، وتوضيح شروطها وآلياتها من خلال قراءة ناقدة لمعايير الْحَوْكَمَة الخاصة باستقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة والصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلاميّة، وبالأخص المعيار الأول: الخاص بتعيين هيئة الرقابة الشرعيّة وتكوينها وتقريرها، والمعيار الثَّاني: الخاص بالرقابة الشرعيّة، والمعيار الثالث: الخاص بالرقابة الشرعيّة الداخلية، والمعيار الخامس: الخاص باستقلالية هيئة الرقابة الشرعيّة، هادفة تلك القراءة إلى المقارنة بين ما هو منصوص عليه في المعايير، وما هو موجود في الواقع للوصول لبعض الشروط والآليات المقترحة والتي تعزز استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة.

2. الفائدة التطبيقيّة لموضوع الدراسة: الْمتمثّلة ببيان دور استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة في تعزيز وتقوية بعض جوانب العمل المصرفي الإسلامي مثل: الْمصداقيّة، وجودة العمل والابتكار، وثقة المتعاملون، والأرباح، ونسبة المشروعيّة في المعاملات، وهذا الدور ما هو إلا انعكاس لآليات تثبيت الاستقلالية التي تَأْمل الدراسة إلى التوصل إليها.

منهجية الدراسة:

اعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي، والوصفي، والنَّقدي حيث راجعت الدراسة الأدبيات النَّظريّة والدراسات السابقة المتعلقة بالموضوع، فتمَّ استقراء مفردات البحث في المصادر الحديثة سواء كانت كتب أو بحوث أو معايير، ووصفها ثُمَّ نقدها لإظهار الجوانب الايجابية المترتبة على استقلالية هيئات الرقابة الشرعية، والتي تسهم في تطوير وتعزيز العمل المصرفي.

مخطط الدراسة:

الإطار النَّظري للدراسة وفيه: المقدمة والإشكاليّة والأهداف والدراسات السابقة وإضافة الدراسة والمنهجيِّة.

تمهيد: التعريف بمعايير الْحَوْكَمَة والجهة التي أصدرتها.

المبحث الأول: هيئات الرقابة الشرعيّة وشروطها وآليات استقلاليتها في ضوء معايير الْحَوْكَمَة، وفيه:

المطلب الأول: الرقابة الشرعيّة: مفهومها، أنواعها.

المطلب الثَّاني: استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة: المفهوم والتأصيل والشُّروط.

المطلب الثَّالث: استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة بين التثبيت والانتزاع.

المبحث الثَّاني: دور استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة في تعزيز العمل المصرفي الإسلامي وفيه:

المطلب الأول: الاستقلالية ودورها في تعزيز كفاءة العمل المصرفي الإسلامي.

المطلب الثَّاني: الاستقلالية ودورها في تعزيز ثقة جمهور المتعامِلين مع المصارف الإسلاميّة.

المطلب الثَّالث: الاستقلالية ودورها في تصحيح المعاملات الماليّة في المصارف الإسلاميّة.

تمهيد: التعريف بمعايير الْحَوْكَمَة والجهة التي أصدرتها

أولاً: التعريف بهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلاميّة

هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة (الأيوفي): هي إحدى أبرز المنظمات الدولية غير الربحيّة الداعمة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة، تأسست عام 1991م، ومقرها الرئيس مملكة البحرين، ولها منجزات مهنية بالغة الأثر على رأسها إصدار 100 معياراً حتى الآن في مجالات المحاسبة، والمراجعة وأخلاقيات العمل والْحَوْكَمَة، بالإضافة إلى المعايير الشرعيّة التي اعتمدتها البنوك المركزيّة، والسلطات الماليّة في مجموعة من الدول باعتبارها إلزاميّة أو إرشاديّة، وتُطَبَّق معايير الهيئة حالياً المؤسسات المالية الإسلامية الرائدة في مختلف أنحاء العالم، والتي وفَّرتْ درجة متقدمة من التجانس للممارسات المالية الإسلامية على مستوى العالم[1].

وتهدف الهيئة في إطار أحكام الشريعة الإسلاميّة وقواعدها إلى[2]:

---

(1) موقع هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (الايوفي) على شبكة الانترنت http://aaoifi.com/ تمت الزيارة بتاريخ 12/7/2018م

(2) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (الايوفي)، معايير المحاسبة والمراجعة والحوكمة والأخلاقيات، (الرياض: دار الميمان، 1437/2015)، (د،ط)، ص15 - 16.

1. تطوير فكر المحاسبة والمراجعة والْحَوْكَمَة والأخلاقيات ذات العلاقة بأنشطة المؤسسات الماليّة الإسلاميّة مع الأخذ بالاعتبار المعايير والممارسات الدوليّة بما يتفق وأحكام الشريعة الإسلاميّة.

2. نشر فكر المحاسبة والمراجعة والْحَوْكَمَة والأخلاقيات المتعلق بأنشطة المؤسسات المالية الإسلامية وتطبيقاته عن طريق التدريب وعقد الندوات وإصدار النَّشرات الدورية وإعداد الأبحاث والتقارير.

3. التوفيق ما بين السياسات والإجراءات المحاسبية التي تتبعها المؤسسات المالية الإسلاميّة، وذلك بإعداد وإصدار معايير محاسبيّة وتفسيرها لهذه المؤسسات.

4. الارتقاء بجودة ممارسات المراجعة والْحَوْكَمَة المتعلقة بالمؤسسات الماليّة الإسلاميّة، والعمل على تحسين مستواها بإعداد وإصدار معايير في كل من المراجعة، والْحَوْكَمَة وتفسيرها لهذه المؤسسات.

5. الارتقاء بالممارسات الأخلاقية المتعلقة بأنشطة المؤسسات الماليّة الإسلاميّة، وذلك بإعداد وإصدار مواثيق في الأخلاقيات وتفسيرها لهذه المؤسسات.

6. تحقيق التطابق أو التقارب – ما أمكن ذلك - في التصورات والتطبيقات بين هيئات الرقابة الشرعيّة للمؤسسات المالية الإسلاميّة؛ لتجنب التضارب أو عدم الانسجام بين الفتاوى والتطبيقات لتلك المؤسسات بما يؤدي إلى تفعيل دور هيئات الرقابة الشرعيّة الخاصة بالمؤسسات المالية الإسلاميّة والبنوك المركزيّة، وذلك بإعداد وإصدار معايير شرعيّة ومتطلبات شرعيّة لصيغ الاستثمار والتمويل والتأمين وتفسير هذه المعايير والمتطلبات الشرعيّة.

7. السَّعي لاستخدام وتطبيق المعايير والبيانات والإرشادات التي تصدرها الهيئة من قبل كل من الجهات الرقابيِّة ذات الصلة والمؤسسات المالية الإسلاميّة وغيرها مما يباشر نشاطا ماليًّا إسلاميًّا ومكاتب المحاسبة والمراجعة.

8. تقديم البرامج التعليميّة والتدريبيّة، بما في ذلك برامج التَّطوير المهنيّة المتعلقة بالمحاسبة والمراجعة والأخلاقيات والْحَوْكَمَة والمبادئ الشرعيّة والمجالات الأخرى المرتبطة.

وتصدر الهيئة كتابَيْن الأول: خاص بالمعايير الشرعيّة، والذي يتضمن آخر إصدار له (58) معياراً شرعياً، والثاني: خاص بالمعايير المحاسبية والمراجعة والْحَوْكَمَة والأخلاقيات، والذي تضمن آخر إصدار له (27) معياراً من معايير المحاسبة، و(5) معايير للمراجعة

و(7) معايير للحوكمة و(2) من أخلاقيات العمل، للصناعة الماليّة الإسلاميّة الدوليّة، وتقدم هذه المعايير دليلاً إرشادياً لعرض القوائم الماليّة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة والمعالجات المحاسبية لمجموعة من المنتجات والعقود الماليّة الإسلاميّة، وعمليات المراجعة الخارجية للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة، والالتزام والْحَوْكَمَة الشرعيّة وعملية الرقابة الشرعيّة وإطارها لدى هذه المؤسسات، كما اعتمدت معايير أيوفي من قبل مجموعة من البنوك المركزيّة والسلطات الإشرافية في مختلف أنحاء العالم كجزء من المتطلبات الرقابيّة الإلزاميّة أو كأدلة إرشاديّة لكل مؤسسة تقدم منتجات ماليّة إسلاميّة[1].

ثانياً: التعريف بمعايير الحوكمة

شهد العقد الماضي اهتماماً متزايداً من قبل الحكومات والمؤسسات الدولية بما يسمى بالْحَوْكَمَة وتعني: «مجموعة القواعد والنظم والإجراءات التي تحقق أفضل حماية وتوازن بين مصالح إدارة الشركة من ناحية وحملة الأسهم وأصحاب المصالح من ناحية أخرى»[2]، وأصبح هذا المصطلح حديث الناس المتخصص وغيره. وقد بدأ الاهتمام بوضع معايير للحوكمة بعد ظهور العديد من المشكلات المرتبطة باستغلال السلطة وقلة الشفافية وعدم الإفصاح عن الأوضاع المالية لكثير من المؤسسات حول العالم ومن ضمن الجهات التي اهتمت بهذا الموضوع هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلاميّة بالبحرين كان له السبق في إصدار العديد من المعايير وكلها تصب في خانة العرض والإفصاح وتحث إدارة المؤسسات المالية على الشفافية والعدل في التعامل وعدم أكل أموال الناس بالباطل، وفيما يلي عرض ملخص لمعايير الحكومة للمؤسسات المالية الإسلاميّة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة[3]:

المعيار الأول: تعيين هيئة الرقابة الشرعيّة وتكوينها وتقريرها: ويهدف هذا المعيار إلى وضع قواعد وإرشادات بشأن تعريف هيئة الرقابة الشرعيّة، وتعيين أعضائها وتكوينها والتقرير الصادر عنها لضمان التزام المؤسسات بأحكام الشريعة الإسلاميّة، وهذا المعيار ذو علاقة مباشرة بمهنة التدقيق الشرعي الخارجي.

---

(1) موقع هيئة المحاسبة والمراجعة على شبكة الانترنت http://aaoifi.com/ تمت الزيارة بتاريخ 12/7/2018م.

(2) مركز المشروعات الدولية الخاصة (CIPE)، دليل قواعد ومعايير حوكمة الشركات بمصر، (مصر: مركز المشروعات الدولية، 2005)، (د،ط)، ص1.

(3) هيئة المحاسبة، معايير المحاسبة، مرجع سابق، ص1173-1041؛ مشعل، عبد الباري، دراسة تحليلية مقارنة لمعايير الضبط للمؤسسات المالية، أوراق عمل المؤتمر الخامس للتدقيق الشرعي والقرارات والتوصيات الصادرة عنه، موسوعة شورى لأبحاث التدقيق الشرعي، 2015، ص546 - 548.

المعيار الثاني: الرقابة الشرعيّة: ويهدف هذا المعيار إلى وضع قواعد وإرشادات لمساعدة هيئة الرقابة الشرعيّة للمؤسسة في أداء التَّدقيق الشرعي الخارجي للتأكد من التزام المؤسسة بأحكام الشريعة الإسلاميّة المعتمدة من قبل هيئة الرقابة الشرعيّة للمؤسسة، وهذا المعيار ذو علاقة مباشرة بمهنة التدقيق الشرعي الخارجي

المعيار الثالث: الرقابة الشرعيّة الداخليّة: ويهدف هذا المعيار إلى وضع قواعد وإرشادات حول التدقيق الشرعي الداخلي لدى المؤسسة أو أعمالها وفق أحكام الشريعة الإسلاميّة، وهذا المعيار ذو علاقة بمهنة التدقيق الشرعي الداخلي.

المعيار الرابع: لجنة المراجعة والْحَوْكَمَة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة: ويهدف هذا المعيار إلى التعريف بدور لجنة المراجعة والحوكمة ومسؤولياتها في المؤسسات الماليّة الإسلاميّة، كما يبين شروط تكوين اللجنة، وحدد المتطلبات الواجب توافرها في اللجنة لكي تكون فعالة، وهذا المعيار يتعلق بشكل مباشر بمتطلبات الحوكمة.

المعيار الخامس: استقلالية هيئة الرقابة الشرعيّة: ويهدف هذا المعيار إلى وضع القواعد والإرشادات اللازمة لمساعدة هيئة الرقابة الشرعيّة للمؤسسة في الجوانب المتعلقة باستقلاليتها، وكيفية مراقبة تلك الاستقلالية، ومعالجة المسائل المتعلقة بها، وهذا المعيار له علاقة مباشرة بمهنة التدقيق الشرعي الخارجي من حيث الالتزام بمتطلبات الأخلاقيات المهنية.

المعيار السادس: بيان مبادئ الحوكمة في المؤسسات المالية الإسلاميّة: ويهدف هذا المعيار إلى وضع الحد الأدنى اللازم لإنشاء هياكل الحوكمة في المؤسسات الماليّة الإسلاميّة، وهذا المعيار يتعلق بشكل مباشر بمتطلبات الحوكمة.

المعيار السابع: المسؤولية الاجتماعيّة للمؤسسات: ويهدف هذا المعيار إلى وضع معايير لتعريف المسؤولية الاجتماعية للمؤسسات المالية الإسلامية في جميع جوانب أنشطتها، وتقديم التوجيه بشأن الإفصاح عن المعلومات المتعلقة بالمسؤولية الإسلاميّة الاجتماعيّة للمؤسسات. وهذا المعيار يتعلق بشكل مباشر بمتطلبات الحوكمة.

وفي هذه الدراسة سيتم تناول استقلالية هيئات الرقابة الشرعية من حيث التعريف بها وتأصيلها الشرعي، وتوضيح شروطها وآلياتها من خلال قراءة ناقدة للمعيار الأول، والثاني، والثالث، والخامس، من معايير الحوكمة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة؛ هادفة إلى الوصول إلى أهم المقترحات المعززة لاستقلالية هيئات الرقابة الشرعية.

المبحث الأول: هيئات الرقابة الشرعيّة وشروطها وآليات استقلاليتها في ضوء معايير الْحَوْكَمَة

تميزت المصارف الإسلاميّة عن المصارف التقليديّة بمميزات عديدة منها: وجود هيئات الرقابة الشرعيّة، المكلفة بالإفتاء والرقابة الشرعيّة، والحكم على العقود والتصرفات، وفق أحكام الشريعة الإسلاميّة، وبقدر ما تكون هذه الهيئات على مستوى من الكفاءة والاستقلالية، بقدر ما تكون معاملات المصارف الإسلاميّة أقرب للصحة والصواب، وفيما يلي تعريف بها وباستقلاليتها في ضوء معايير الحوكمة.

المطلب الأول: هيئات الرقابة الشرعيّة: مفهومها، أنواعها

الفرع الأول: مفهوم الرقابة الشرعيّة

الرقابة في اللغة مأخوذة من مادة (رقب) وتعني الرصد، والحفظ، والرعاية، والحراسة[(1)]، وأما الرقابة الشرعيّة والتي قد يعبر عنها بعدة تعبيرات في هياكل المصارف الإسلاميّة منها: الجهاز الشرعي، وهيئة الفتوى والمتابعة الشرعيّة، وإدارة الفتوى والبحوث، والمستشار الشرعي، والهيئة الشرعيّة وغيرها[(2)]، فقد عَرَّفها معيار الحوكمة بأنَّها «فحص مدى التزام المؤسسة بالشريعة في جميع أنشطتها، ويشمل الفحص: العقود، الاتفاقيات، السياسات، المنتجات، المعاملات، عقود التأسيس، النظم الأساسية، القوائم المالية، التقارير وخاصة تقارير المراجعة الداخليّة وتقارير عمليات التفتيش التي يقوم بها البنك المركزي والتعاميم»[(3)].

الفرع الثَّاني: مفهوم هيئة الرقابة الشرعيّة

عَرَّف معيار الحوكمة هيئة الرقابة الشرعية بأنَّها: «جهاز مستقل من الفقهاء المتخصصين في فقه المعاملات، ويعهد لها توجيه نشاط المؤسسات الماليّة الإسلاميّة، وتكون فتاواها وقراراتها ملزمة للمؤسسة»[(4)]، وفي حقيقة الأمر عمل الهيئة ينصب على الفتوى والرقابة، فهما الأساس الذي يقوم عليه عملها، وعليها أن تختار الطريقة المناسبة لتسهيل عملها، والأصل والأكثر انسجاما مع تطور مفهوم الهيئات الشرعية هو: مراعاة

(1) مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، (بيروت: دار المعارف، 1972) ط2،ج1، ص363.

(2) العياشي، فداد، الرقابة الشرعية ودورها في ضبط أعمال المصارف الإسلامية، منظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي، الدورة التاسعة عشر، (د،ت)، الإمارات، ص 5.

(3) هيئة المحاسبة، معايير المحاسبة، مرجع سابق، معيار الحوكمة رقم 2، ص1061.

(4) هيئة المحاسبة، معايير المحاسبة، مرجع سابق، معيار الحوكمة رقم 1، ص1046.

مبدأ الفصل بين مفهومي الإفتاء والرقابة ضمن الجهاز الشرعي، وتوضيح اختصاصات ومهام كل هيئة[1].

الفرع الثَّالث: أنواع هيئات الرقابة الشرعيّة

تتنوع هيئات الرقابة الشرعيّة إلى أربعة أنواع[2] هي:

1. هيئة الفتوى والرقابة الشرعيّة، والتي تتولى النظر في المعاملات المصرفية والحكم عليها، والأصل إلزامية أحكامها.
2. جهاز الرقابة الشرعيّة الداخلي المتمثل بالمراقب الشَّرعي المقيم في المؤسسة الماليّة الإسلاميّة، والمتابع لسير العمل.
3. الهيئة العليا للرقابة الشرعيّة والتي تتبع غالباً البنك المركزي، وتقوم بالإشراف على المصارف الإسلاميّة على مستوى الدولة بالتنسيق مع هيئات الرقابة الشرعيّة لكل مصرف، وهي غير موجودة في الواقع العملي ونرجو وجودها.
4. شركات الاستشارات والرقابة الشرعيّة الخاصة، والمقصود هنا التدقيق الشَّرعي الخارجي على المؤسسات الماليّة الإسلاميّة.

المطلب الثَّاني: استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة: المفهوم والتَّأصيل والشُّروط

الفرع الأول: مفهوم استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة

الاستقلالية لغة: تعني الانفراد في فعل الشيء بحرية تامة[3]، واستقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة كمصطلح مقصود بالبحث له تعريفان: الأول من النَّاحية الاصطلاحيّة، والثَّاني من النَّاحية التنظيميّة.

أولاً: استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة من النَّاحية الاصطلاحيّة؛ والمعنى الاصطلاحي للاستقلالية ليس ببعيد عن المعنى اللغوي السالف الذكر، فمن معاني الاستقلالية اصطلاحا:

(1) الخليفي، رياض، النظرية العامة للهيئات الشرعية، المؤتمر الثالث للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، 2003، البحرين، ص26.

(2) العياشي، الرقابة الشرعية ودورها في ضبط أعمال المصارف الإسلامية، مرجع سابق، ص6؛ القطان، محمد أمين علي، الرقابة الشرعية الفعالة في المصارف الإسلامية، المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد، جامعة أم القرى، السعودية، 1425، ص12-11.

(3) ابن منظور، جمال الدين بن مكرم ، لسان العرب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1416)، ط1، ج11، ص289-287.

«الحرية والانعتاق من القيد والانفراد بالقرار، وعدم الخضوع في القول أو العمل لقوة داخلية، أو لقوة خارجية»[1]، وأما استقلالية الهيئة الشرعيّة فتعني «تمكين الهيئة الشرعيّة من حفظ أعمال المؤسسة الماليّة عن المخالفات الشرعيّة»[2]، أو هي «سلطة تمكّن الهيئة الشرعيّة من ممارسة اختصاصاتها بتجرد وحرية تامة»[3].

ويرى الباحثان أنّ استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة من الناحية الاصطلاحية تعني: مقدرة أعضاء هيئة الفتوى والرقابة (الرقابة الداخلية)، على إصدار الأحكام والفتاوى الشرعيّة بحسب الدليل الشَّرعي على وجه الإلزام، ومتابعة التنفيذ، وتصويب الأخطاء دون وجود مؤثرات داخليّة، أو خارجيّة تولد تهمة التبعية والانقياد والمحاباة للغير.

ثانياً: استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة من النَّاحية التنظيميّة والإداريّة؛ وتعني أنّ الهيئة الشرعية بأعضائها، ومراقبيها، ليسوا من العاملين في المصارف الإسلامية، وإنْ كانوا ضمن الهيكل التنظيمي، وهذا يعني أنّ قوانين العمل واللوائح، والقرارات الإدارية الخاصة بالمصارف الإسلامية، والتي تنطبق على موظفي المصرف لا تنطبق على الهيئة الشرعيّة، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ الهيئة الشرعية في المصارف الإسلامي لها وضع خاص مستمد من طبيعة عملها الذي يعد ولائي تنظيمي، وما تتمتع به من خصوصية مستمدة من التزام المصرف ذاته بتطبيق أحكام، ومبادئ الشريعة الإسلامية في نظامه الأساسي وعقد تأسيسه[4].

الفرع الثاني: التَّأصيل الشَّرعي والقانوني لاستقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة

أولاً: التَّأصيل الشرعي: وهنالك العديد من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية التي يستأنس من خلالها على تأكيد استقلالية الهيئات الشرعيّة، وهي على سبيل المثال لا الحصر:

- الآيات الدالة على الابتعاد عن مواطن الريب والشَّك ووجوب الحكم بالعدل والاستناد إلى شرع الله في إصدار الأحكام. ومنها قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ

(1) القري، محمد علي، استقلال الهيئات الشرعية، المؤتمر الثاني للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، 2002، البحرين، ص3.

(2) حميش، عبد الحق، تفعيل دور هيئات الفتوى الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية، 2007، المجلد 4، العدد 1، جامعة الشارقة، ص113.

(3) الخليفي، النظرية العامة للهيئات الشرعية، مرجع سابق، ص26.

(4) البعلي، عبد الحميد، استقلالية الهيئة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية، (2002)، ص20، WWW. kANTAKJI.COM 5/4/2018.

كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ} [1]، وقوله تعالى: {إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّهُ وَلاَ تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيماً}[2]. وقوله تعالى: {وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ}[3].

- الأحاديث النبوية الدالة على الابتعاد عن مواطن الريب والشَّك ووجوب الحكم بالعدل والاستناد إلى شرع الله في إصدار الأحكام، ومنها: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، «أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ المَرْأَةِ المَخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ، فَقَالُوا: وَمَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالُوا: وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ، حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ، ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الحَدَّ، وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا»[4].

ومنها ما رواه الترمذي والنسائي عن الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ قَالَ: حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيبُكَ»[5]. فالآيات والأحاديث السابقة تدل على ضرورة الاستناد في إصدار الأحكام الشرعية على شرع الله، وهذا هو حال الهيئات الشرعية، وأساس عملها ولا يتحقق لها ذلك إلا من خلال استقلاليتها التي تعد مطلبا شرعيا يعينها على وظيفتها[6].

- القواعد الفقهية: كقاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وقاعدة لا ضرر ولا

---

(1) المائدة: 8.

(2) النساء: 105.

(3) المائدة: 49.

(4) البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422)، ط1، باب: حديث الغار، ج4، ص175، حديث رقم: 3475.

(5) الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، (مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1975)، ط2، ج4، ص668، حديث رقم:2518؛ النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، سنن النسائي، تحقيق: حسن شلبي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، ط1، باب: الحث على ترك الشبهات، ج5، ص117، حديث رقم 5201؛ صححه الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف الجامع الصغير وزياداته، (بوساطة المكتبة الشاملة: المكتب الإسلامي، د.ت)، (د.ط)، ج1، ص569.

(6) القري، استقلال الهيئات الشرعية، مرجع سابق، ص7؛ عيسى، موسى آدم، تعارض المصالح في أعمال هيئات الرقابة الشرعية، المؤتمر الثامن للهيئات الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، 2009، البحرين، ص9.

ضرار، والضرر يزال[1]، ويرى الباحثان أنّ التزام المصارف الإسلامية بالضوابط الشرعية في معاملاتها وتعاملاتها واجب عليها القيام به، وهذا الواجب لا يتحقق إلا باستقلالية الجهة المسئولة عن هذا العمل، وهي الهيئات الشرعية، وهذا يعني أنّ استقلاليتها واجبة؛ لأنّ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، كما يرى الباحثان أنّ وجود هيئات الرقابة الشرعيّة في المصارف الإسلاميّة ممثلة بوظيفتها، هي وسيلة لإزالة الضرر الواقع على المؤسسة وعلى المتعاملين، والمتمثل بالوقوع في العديد من المخالفات الشَّرعية، ومن المتطلبات الأساسيِّة التي تساعد الهيئات الشرعيّة على إزالة الضرر هو تمتعها بالاستقلالية التامة.

- قياس استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة على استقلالية القضاء الإسلامي، بجامع أنّ كلًّا منهما يتولى النظر في مصالح متعارضة، حيث وضع الفقهاء مجموعة من الوسائل التي تحافظ على استقلالية القضاء، وعدالته، وتطبيقه لأحكام الشريعة، وابتعاده عن مواطن الخصومة، قال الله تعالى: {يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ[2]}، وما سبق يؤكد على أنّ القاضي مطالب بتحقيق العدل وهو مطلب شرعي لا يتحقق إلا بابتعاده عن مواطن الخصومة التي تضمن استقلاليته وعدم وقوعه بالشك والريبة[3]، والرقابة الشرعية ليست بأقل أهمية من القضاء، فكلاهما لابد أنْ يكون محايداً وموضوعياً في حكمه، فالقاضي يقضي بين أطراف ذات مصالح متعارضة، ومتناقضة بين: المُدَّعِي والمُدَّعَى عليه، وكذلك الهيئات الشرعيّة يتولون النظر في أمور تتعارض فيها المصالح فقد يكون هنالك تعارض بين مصلحة الإدارة، ومصلحة المساهمين، وقد يكون التعارض بين مصلحتهم وبين مصلحة العملاء، ومن الوسائل التي ضمنت استقلالية القضاء: كراهة التجارة لهم عند جمهور الفقهاء، وتحريمها عند البعض، عدم قبول الرشوة وتحريمها، ومثل هذه الوسائل تنطبق على عضو هيئة الرقابة الشرعيّة[4].

---

(1) البورنو، محمد صدقي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، (لبنان: مؤسسة الرسالة، 1998)، ط5، ص-251 359 - 393.

(2) ص: 26.

(3) الرشيدي، عبد العزيز دهام، رد القاضي: دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الأردني والكويتي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الشرق الأوسط، الأردن: 2011.

(4) باريان، عادل بن عبدالله، أساليب تفعيل دور الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، مؤتمر المصارف الإسلامية بين الواقع والمأمول، 2009، دبي، ص27.

ثانيا: التَّأصيل القانوني: وأبرز الأدلة القانونيّة التي أكدت ضرورة استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة هي قياس عضو الهيئة الشرعيّة على المراجع المحاسبي(1)، فقد تَمَّ النص في المعايير المحاسبية على استقلالية المراجع المحاسبي(2)، ومن باب أولى أنْ يُنَص على استقلالية عضو الهيئة الشرعية، بجامع أنّ كلًّا منهما موكل إليه النظر في أعمال المؤسسة الماليّة والحكم عليها وإيصال ذلك الحكم للجمهور، فليس أيٌّ منهما بأقل أهمية من الآخر حتى نحكم باستقلالية أحدهما ولا نحكم باستقلالية الآخر(3).

الفرع الثَّالث: الشروط والمواصفات الخاصة بأعضاء هيئات الرقابة الشرعيّة

أولاً: تعريفها والمقصود بها:

وهي عبارة عن الصفات المنسوبة إلى شخصية عضو الهيئة الشرعيّة، أو المراقب الشَّرعي وتشمل الصفات الأساسيّة والسلوكيّة والعلميّة والعمليّة، والتي لها بالغ الأثر في تعزيز مبدأ الاستقلالية فيما يصدر عنهما من فتاوى وقرارات(4).

ونعني بالأساسيّة: الصفات المطلوبة في أي منصب شرعي؛ ليكون صاحبه من أهل التكليف، وهي: الإسلام، والعقل، والبلوغ. أما السلوكيّة: فهي الصفات التي يتحقق بها وصف الشخص بكونه عدلاً، وتشمل: الاستقامة في الدين، والصدق، والأمانة، والتحلي بالمروءة(5).

ونعني بالعلمية: التأهيل العلمي لما يتطلبه منصب الإفتاء ومنصب الرقابة، وتتلخص بالمواصفات التي يجب أن تتوافر فيمن يتصدى للفتوى، وتسمى بالمواصفات الشرعيّة نسبة لمصدرها وهو الشرع، أما العمليّة: فهي أنْ يكون لدى عضو الهيئة والمراقب

(1) المراجع المحاسبي: هو الشخص المهني المختص بالجانب المحاسبي وقد يكون خارجي مستقل عن الشركة، وقد يكون من محاسبي الشركة تتمثل مهمتهم في فحص القوائم المالية للشركة من أجل التحقق من مصداقيتها، وفحص نظام الرقابة الداخلية لها من أجل الكشف عن مواطن الضعف فيه وتقديم التوصيات لتحسينه. المطارنة، غسان فلاح، تدقيق الحسابات المعاصر «الناحية النظرية»، (الأردن، دار المسيرة، 2006)، (د،ط)، ص14.

(2) الصحن، عبد الفتاح، أصول المراجعة الخارجية، (الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1986) (د،ط)، ص23؛ مشعل، دراسة تحليلية مقارنة لمعايير الضبط للمؤسسات المالية، مرجع سابق، ص551.

(3) القري، استقلال الهيئات الشرعية، مرجع سابق، ص5.

(4) الخليفي، النظرية العامة للهيئات الشرعية، مرجع سابق، ص 28.

(5) الشبيلي، يوسف، الرقابة الشرعية على المصارف ضوابطها وأحكامها ودورها في ضبط عمل المصارف، منظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي، الدورة التاسعة عشرة، الإمارات، 1430، ص14؛ فارس، طه محمد، ضوابط وآليات اختيار أعضاء هيئات الفتوى والرقابة الشرعية في المؤسسات المالية، مؤتمر المصارف الإسلامية بين الواقع والمأمول، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، 2009، 13 - 15.

الشرعي الخبرة المناسبة التي تؤهلهما ليقوما بالدور الموكل إليهما[1]. وكلٌ من منصب الإفتاء ومنصب الرقابة يتطلب قدراً مناسباً من الخبرة، إلا أنّ متطلباتها في المراقب أكثر، فشرط الخبرة في المفتي أنْ يكون قد مارس صنعة الإفتاء وتصدى لها، وشرط الخبرة في المراقب الشرعي أنْ يكون لديه إلمام بالآليات المتبعة في المصارف الإسلامية لتنفيذ العقود، وإجراءات القيود المحاسبية، وطرق المراجعة والتدقيق، وكيفية تطبيق الفتاوى الشرعية على تلك العقود[2].

وتسمى بالمواصفات المهنيّة نسبة إلى طبيعة عمل المصارف الإسلاميّة والتي تتطلب تلك المواصفات الجامعة بين التعمق والتخصص[3]. وتلك الصفات تساعد عضو الهيئة الشرعيّة، والمراقب الشرعي على التحلي بالنزاهة، والموضوعيّة والحياد، والابتعاد عن مواطن الريب وكل ما من شانه أنْ يتعارض مع مبدأ الاستقلالية.

ثانياً: الدراسة التحليليّة للصفات في ضوء معايير الحوكمة

- حدَّد معيار الحوكمة الخاص بتعيين هيئة الرقابة الشرعيّة وتكوينها وتقريرها جانباً من هذه الصفات، والمتعلقة بالنواحي العلميّة، حيث نصَّ المعيار في إحدى فقراته على أنّ «هيئة الرقابة الشرعيّة جهاز مستقل من الفقهاء المتخصصين في فقه المعاملات، ويجوز أنْ يكون أحد الأعضاء من غير الفقهاء على أنْ يكون من المتخصصين في مجال المؤسسات الماليّة الإسلاميّة وله إلمام بفقه المعاملات»[4]. وواضح أنّ المعيار قد ركز على التأهيل الشرعي[5]، ولم يتناول النواحي الأخرى على الرغم من أهميتها. إلا أنّه في فقرات أخرى أشار إلى إمكانية استعانة هيئة الرقابة الشرعية بمختصين في مجال إدارة الأعمال أو الاقتصاد أو القانون أو المحاسبة[6].

(1) العيدروس، علي بن محمد، الرقابة الشرعية على المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية تعريفها، أهميتها، ضوابط العاملين فيها، مجالات عملها، تفعيلها، مرجع سابق، 2009، ص29-27؛ فارس، طه محمد، ضوابط وآليات اختيار أعضاء هيئات الفتوى والرقابة الشرعية، مرجع سابق، ص20-15.

(2) الشبيلي، الرقابة الشرعية على المصارف ضوابطها وأحكامها، مرجع سابق، ص16

(3) البعلي، استقلالية الهيئة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية، مرجع سابق، ص 26.

(4) هيئة المحاسبة، المعايير المحاسبية، مرجع سابق، معيار الحوكمة رقم 1، الفقرة الخاصة بتعريف هيئة الرقابة الشرعية، ص1046.

(5) مشعل، دراسة تحليلية مقارنة لمعايير الضبط للمؤسسات المالية، مرجع سابق، ص552.

(6) هيئة المحاسبة، المعايير المحاسبية، مرجع سابق، معيار الحوكمة رقم 1، الفقرة الخاصة بتكوين هيئة الرقابة الشرعية واختيار أعضائها، ص1047.

- حـدَّد معيـار الحوكمـة الخـاص بالرقابـة الشـرعيّة الداخليـة جانبـاً مـن هـذه الصفـات والمتعلقـة بالنواحـي العمليِّـة والسلوكيِّة، حيث نـصَّ المعيـار فـي إحدى فقراتـه علـى أنَّه «يجب أنْ يتصف موظفو الرقابـة الشـرعية الداخليـة بالإتقـان المهنـي وأنْ يكـون لديهم خلفيـة أكاديميـة مناسـبة وتدريـب ملائـم ومتواصـل علـى مهـام الرقابـة الشـرعيّة»[1]، كمـا وأشـار المعيـار إلـى ضـرورة التـزام المراقبيـن الشَّـرعيين الداخلييـن بميثـاق أخلاقيـات المحاسـب والمرجـع الخارجـي للمؤسسـات الماليـة الإسلامية الصـادرة عـن هيئـة المحاسـبة والمراجعـة[2]، وهـذا الميثـاق أشـار إلـى جانـب مـن الآليـات السـلوكية التــي تحدثنــا عنهــا.

المطلب الثَّالث: استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة بين التثبيت والانتزاع

الاسـتقلالية مـن أهـم المعاييـر والمبـادئ التـي يقـوم عليهـا عمـل هيئـات الرقابـة الشـرعيّة، ولابدَّ للاستقلالية من آليات تُثْبت تحققها علـى الصعيد الواقعي والتطبيقـي، ومـن هـذه الآليـات مـا قـد يكـون مطبقـاً وهـذا قليـل نـادر ومنهـا مـا هـو مقترحـات نأمـل تطبيقهـا فـي القريـب العاجـل، ولأجـل ذلـك جـاء هـذا المطلـب ليفصـل تلـك الآليـات، ويقـدم لهـا دراسـة ناقـدة فـي ضـوء معاييـر الحوكمـة الصـادرة عـن هيئـة المحاسـبة والمراجعـة للمؤسسـات الماليّـة الإسـلاميّة.

الفرع الأول:آليات تثبيت استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة

أولاً: الآليات القانونية

- **تعريفها والمقصود بها**

عمـل هيئـات الرقابـة الشـرعيّة فـي المصـارف الإسـلامية يُنَظِّمُـه قانـون، سـواء كان أحـد القوانيـن الرسـمية، أو كان قانونـاً خاصـاً بالمصـارف الإسـلامية، وأيًّـا كان الشـكل القانونـي المنظم لعمـل المصـارف الإسـلامية، فلابـد أنْ يحقـق اسـتقلالية هيئـات الرقابـة الشـرعيّة قياسـاً علـى النَّـص القانونـي الـذي يقـر باسـتقلالية المراجـع المحاسـبي الخارجـي، والنَّـص علـى اسـتقلالية هيئـات الرقابـة الشـرعيّة أولـى، فالرقابـة الشـرعيّة حراسـة للديـن بتحكيـم شـرع الله، وحراسـة للمـال بحفظـه وتوجيهـه فـي المسـارات الملتزمـة بأحـكام الشـريعة الإسـلامية[3]، وهـذا لـنْ يَتحقـق

(1) هيئة المحاسبة، المعايير المحاسبية، مرجع سابق، معيار الحوكمة رقم 3، الفقرة الخاصة بالإتقان المهني، ص1073.

(2) هيئة المحاسبة، المعايير المحاسبية، مرجع سابق، معيار الحوكمة رقم 3، الفقرة الخاصة بالالتزام بميثاق الأخلاقيات، ص1073.

(3) صويلح، محمد فخري، مراجعة معيار الضبط (الحوكمة) رقم (2) بشأن الرقابة الشرعية، مؤتمر التدقيق الشرعي الخامس، شورى للاستشارات الشرعية، البحرين، 2015، ص198

إلا باستقلالية هيئات الرقابة الشرعية. وفيما يلي توضيح لهذه الآليات:

1. النَّص على استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة في المصارف الإسلاميّة، وذلك في عقد التأسيس والنظام الأساسي المنظم لعمل المصارف الإسلامية، على أنه يتعين عليها أنْ تُتَّخَذ كافة الإجراءات الأدبيِّة، والقانونيِّة التي تَكْفل تحقيق أعلى قدر من الاستقلالية لهيئات الرقابة الشرعيّة حال ممارستهما لجميع مهامهما وأعمالهما، والفائدة من ذلك إعطاء هيئات الرقابة الشرعيّة قوة وضمانة قانونيِّة تستوعب كافة التَّحَوْلات والتَّطورات الإجرائيِّة التي قد تتطلبها استقلالية الرقابة الشرعيّة مستقبلاً[1].

2. النَّص على إلزامية قرارات هيئات الرقابة الشرعيّة، فهنالك علاقة تلازمية بين الاستقلالية والإلزام، فلا تستطيع هيئة الرقابة الشرعيّة أنْ تُصدر قراراتها الملزمة بقوة وصراحة إلا إذا كانت مستقلة، وإذا انتفت الاستقلالية والإلزامية فقدت المصارف الإسلامية أهم ما يعزز ثقة الناس بها، وعدم الإلزام يعني أنّ هيئة الرقابة الشرعية أصبحت هيئة مشورة قد تأخذ المؤسسة المالية الإسلامية برأيها وقد لا تأخذ، وهذا يجعل عملها سواء كان إفتاءً أو رقابةً عديم النفع والتَّأثير، ومسألة الإلزام أصبحت عرفاً تلتزم به كافة المصارف[2].

3. النَّص على طريقة تعيين وعزل أعضاء هيئة الرقابة الشرعيّة، والطريقة المثلى للتعين والعزل والمحققة للاستقلالية هي التي تكون التبعية القانونية فيها تابعة للجمعية العمومية خالصة، دون أي تدخل من قبل مجلس الإدارة[3].

4. النَّص على عدد أعضاء هيئة الرقابة الشرعيّة بحيث لا يقل عن ثلاثة؛ فهذا العدد هو أقل جمع تنضبط به الفتوى الجماعية من جهة المداولة والترجيح، إضافة إلى أنّ ذلك العدد يُتيح أجواء المشورة التي تُصْقل فيها الآراء وتكون أحرى بإصابة الحق، وأكمل في أداء مهمة الهيئة الشرعيّة، والتي تتجاوز مهمة إبداء الرأي الشرعي إلى رتبة التفتيش والحكم النافذ، ويساعد على الترجيح المنضبط بالأغلبية وذلك عند حلول الاختلاف يتم اعتماد قول الاثنين؛ وترجيحه على قول الواحد

(1) الخليفي، النظرية العامة لهيئات الشرعية، مرجع سابق، ص 32؛ البعلي، استقلالية الهيئة الشرعية، مرجع سابق، ص36.

(2) العليات، أحمد عبد العفو مصطفى، الرقابة الشرعية على أعمال المصارف الإسلامية، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2006، ص105.

(3) الخليفي، النظرية العامة للهيئات الشرعية، مرجع سابق، ص 29؛ البعلي، استقلالية الهيئة الشرعية، مرجع سابق، ص 30-29؛ الشبيلي، الرقابة الشرعية على المصارف ضوابطها، مرجع سابق، ص 19.

المخالف، وأبعد عن التأثير عليهم وأرفع عن التواطؤ فيما بينهم، وأدعى لتوثيق الآراء وأمنع للتقول ونفيا للشبهات والإشاعات، وأقوى في القرارات الصادرة عنهم[1]، ويشترط في الأعضاء شروطاً تساعد في تحقيق استقلاليتها، ويطلق عليها الشروط التكميليّة وهي[2]:

أ. أنْ لا تتضمن الهيئات الشرعية في عضويتها مدراء تنفيذيين في المؤسسة، أو مشاركة أحد أعضائها في اللجان الإدارية التي لها صلاحيات تنفيذية في العمل، وكذلك عدم وجود أي قرابة حتى من الدرجة الثَّانية بين عضو الهيئة وأحد أعضاء مجلس الإدارة أو الإدارة العليا التنفيذية.

ب. أنْ لا يكون عضو الهيئة مساهماً في المؤسسة بأيّ شكل من الأشكال، كما يجب عدم حصول عضو الهيئة على مزايا الموظفين، أو الحصول من المؤسسة على تسهيلات وتمويلات لاحتياجاته الماليّة، أو أي تعامل يؤدي إلى تضارب المصالح.

ج. أنْ لا يتولى أعضاء الهيئة مهمة التحكيم في المنازعات التي تجري بين المؤسسة وخصومها من العملاء والشركاء لأنّ مثل هذه المهمة تورث الشبهة، وتجعل أعضاء هيئة الرقابة الشرعيّة محل تهمة.

د. أنْ لا يقوم أي عضو بأعمال استشارية، أو خدمية مدفوعة الأجر للمؤسسة التي هو عضو في هيئتها الشرعية، كما يجب عدم مساهمته في الترويج والتسويق المباشر لمنتجات وأعمال المؤسسة.

5. النَّص على مدة تعين أعضاء هيئة الرقابة الشرعيّة؛ فالأصل أنْ تكون محددة بعقد واضح ومفصل الجوانب والحقوق والالتزامات، منصوصاً على تلك المدة في النظام الأساسي ضماناً للاستقلالية[3]

---

(1) عبادة، إبراهيم، مؤشرات الأداء في البنوك الإسلامية، (الأردن: دار النفائس، 2008)، ط1، ص183؛ البعلي، عبد الحميد، الاستثمار والرقابة الشرعية في البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية دراسة فقهية وقانونية ومصرفية، (القاهرة: دار التوفيق النموذجية للطلبة، 1991)، ط1، ص 219.

(2) العياشي، الرقابة الشرعية ودورها في ضبط أعمال المصارف الإسلامية، مرجع سابق،19؛ القري، استقلال الهيئات الشرعية، مرجع سابق، ص 15؛ أبو غدة، عبد الستار، الهيئات الشرعية والإدلاء في المحاكم في مرافعات العملاء ضد المصارف الإسلامية، المؤتمر الثالث للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، 2003، البحرين، ص12؛ عيسى، تعارض المصالح في أعمال هيئات الرقابة الشرعية، مرجع سابق، ص17.

(3) البعلي، استقلال الهيئات الشرعية، مرجع سابق، ص29، القري، استقلال الهيئات الشرعية، مرجع سابق، ص 15.؛ العياشي، الرقابة الشرعية ودورها في ضبط أعمال المصارف الإسلامية، مرجع سابق، ص 19

6. النَّص على كيفية صرف المكافآت التي تتقضاها هيئة الرقابة الشرعية، وأنْ يراعى عند تحديدها ما يلي[1]:

أ. أنْ تكون محدودة معلومة من قبل الجمعية العمومية، وأنْ لا تتغير إلا عند التجديد.

ب. عدم وصف المكافآت المصروفة بأنّها رواتب شهرية، لا حقيقةً ولا مظهراً، لأنّ في ذلك إيحاءً بأنّ عضو هيئة الرقابة موظف كسائر الموظفين في البنك، وهذا يتعارض مع الاستقلالية.

ج. أنْ لا تكون مربوطة بمعدل الأرباح أو نتائج العمل التجاري، لأنّ ذلك باعث للشك من قبل الناس تجاه الهيئات الشرعية.

د. أنْ لا تكون سرية بل تتحقق فيها الشفافية، حتى تبتعد عنها الشكوك، وظهورها يكون من خلال التقارير المتخصصة لا في الصحف، مع عدم حجبها عن من أراد الاطلاع عليها وبخاصة من الباحثين

7. النَّص على عدد الهيئات الشرعية التي يحق لعضو هيئة الرقابة الشرعية الاشتراك بها، فمن الملاحظ تكرار عضوية عضو هيئة الرقابة في أكثر من هيئة رقابة شرعية، حيث أشارت إحدى الدراسات إلى وجود 20 عالما هم الأكثر تبوءاً للمناصب في الهيئات الشرعية، بمعنى أن هؤلاء هم المسيطرون على هيئات الرقابة الشرعية في دول العالم الإسلامي، وهم أعضاء في أكثر من هيئة، قد تصل في بعض الأحيان إلى سبعة وستون هيئة أو أكثر[2].

وتعدد العضوية في أكثر من هيئة ينعكس سلباً على استقلالية ومصداقية وأداء هيئة الرقابة الشرعيّة، وهي وسيلة من وسائل انتزاع استقلالية هيئة الرقابة والتحكم في قراراتها[3]، كما أنَّ هذه الظاهرة قد تؤثر في قوة التركيز، وعدم مراجعة كل ما يعرض من عقود ومستندات نظراً لضيق الوقت كما أنّها تمثل عائقاً أمام ابتكار منتجات مصرفية جديدة مما ينعكس على أداء عمل الهيئة بالضعف[4]. ولتلافي الوقوع في هذه الظاهرة لابد

(1) القري، استقلال الهيئات الشرعية، مرجع سابق، ص18؛ عيسى، تعارض المصالح في أعمال هيئات الرقابة الشرعية، مرجع سابق، ص20-19.

(2) حماد، حمزة عبد الكريم، الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2014) ، ط1،ص23.

(3) المصري، رفيق، سيطرة الهوامير على الهيئات الشرعية تسيء لصناعة المصرفية الإسلامية، الجريدة الاقتصادية الالكترونية، 4/4/2018 http://www.aleqt.com/2011/07/03.

(4) زغيبة، عز الدين، هيئات الفتوى والرقابة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية أهميتها، معوقات عملها،

من إعداد كادر جديد متخصص ومدرب يشغل تلك الهيئات دون تعدد وخاصة في ظل نقص الكوادر المؤهلة والمدربة والمتخصصة في مجال الرقابة الشرعيّة.

8. النَّص على لائحة اختصاصات هيئة الرقابة الشرعيّة، ومنهجها في تنفيذ تلك الاختصاصات مع مراعاة الملائمة بينها وبين المسؤولية الموكلة إليها، وذلك ليتم اعتماد تلك اللائحة من قبل مجلس الإدارة بشكل إلزامي؛ لأنّ النَّص عليها يزيدها قوةً واعتباراً لدى مجلس الإدارة من ناحية، ولدى الإدارات الفرعية للمؤسسة من ناحية أخرى، على أنْ يتصدر لائحة الاختصاصات، النَّص على الاطلاع على كافة مستندات وسجلات وأصول معاملات المؤسسة ومدى ملائمتها لأحكام الشريعة الإسلامية، والالتقاء بالعاملين والاطلاع المباشر على كيفية التطبيق[1].

كما ينبغي أنْ تتضمن تلك اللائحة منهج هيئة الرقابة في الإفتاء والرقابة، ونظام جلساتها ومن تستعين به عند اللزوم وتسجيل محاضرها، وعلاقتها بسائر إدارات وأقسام المؤسسة الماليّة المعنية، ونظام المراجعة والتدقيق الشرعي الداخلي الكفيل بتحقيق التأكد من أنَّ معاملات المؤسسة الماليّة واستثماراتها وأنشطتها والعقود التي تبرمها مطابق لمبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية والفتاوى والآراء الشرعيّة التي تُصْدرها هيئة الرقابة الشرعية، وكيفية إعداد التقارير الدورية التي تُقَدَّم لجهة الإدارة والتقرير السنوي الذي يُقَدَّم للجمعية العمومية ومكونات هذه التقارير[2].

- **الدِّراسة التَّحليليّة للآليات القانونية في ضوء معايير الحوكمة**

1. أشار معيار الحوكمة رقم (1) إلى «أنّ جهاز هيئة الرقابة الشرعية مستقل وأنّ فتاواها وقراراتها ملزمة للمؤسسة» [3]، وكذلك الحال بالنسبة للرقابة الداخلية حيث أشار معيار الحوكمة رقم (3) إلى ضرورة استقلالية الرقابة الداخلية مشيراً إلى جملة من الآليات التي تحقق ذلك[4]، كما أنَّ معايير الحوكمة قد أفردت معياراً خاصاً باستقلالية هيئة الرقابة الشرعية يشير إلى أهم القواعد والإرشادات اللازمة

وحلول مقترحة، مؤتمر المصارف الإسلامية بين الواقع والمأمول، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، 2009، ص27.

(1) عيسى، تعارض المصالح في أعمال هيئات الرقابة الشرعية، مرجع سابق، ص17.

(2) البعلي، استقلالية الهيئات الشرعية، مرجع سابق، ص37.

(3) هيئة المحاسبة، المعايير المحاسبية، مرجع سابق، معيار الحوكمة رقم1، الفقرة الخاصة بتعريف هيئة الرقابة الشرعية، ص1046.

(4) هيئة المحاسبة، المعايير المحاسبية، مرجع سابق، معيار الحوكمة رقم 3، الفقرة الخاصة بالاستقلالية والموضوعية ، ص1072.

لمساعدة هيئات الرقابة الشرعيّة للمؤسسات المالية الإسلامية[1].

ويرى الباحثان أنَّ معيار الحوكمة رقم (1) قد أشار إلى ضرورة الإلزام، واكتفى بذلك دون الإشارة إلى الأدوات التي تحقق الإلزام، وكان الأفضل أنْ يشير إليها، آخذين بعين الاعتبار العلاقة التلازمية بين الاستقلالية والإلزامية.

2. حدد معيار الحوكمة رقم (1) الجهة المسؤولة عن تعين الهيئة، حيث يعينها المساهمون في الاجتماع السنوي للجمعية العمومية وذلك بناءً على توصية من مجلس الإدارة، كما حدَّد المعيار طريقة العزل حيث يتم الاستغناء عن خدمات عضو الهيئة الشرعيّة بموجب توصية من مجلس الإدارة يعتمدها المساهمون في اجتماع الجمعية العمومية، وأشار المعيار إلى الجهة التي تحدد مكافآت الهيئة، وبَيَّن بأنّها قد تكون مجلس الإدارة مفوضاً عن المساهمين[2].

ويرى الباحثان أنَّ طريقة تعيين وعزل وتحديد مكافآت أعضاء هيئة الرقابة الشرعية كما أشارت لها المعايير السابقة مضعفة للاستقلالية؛ لأنَّها على الرغم من تأكيدها التبعية القانونية للجمعية العمومية إلا أنّها أشارت إلى تدخل مجلس الإدارة، لذلك من الأولى والأفضل أنْ تنص المعايير السابقة على التبعية القانونية الخالصة للجمعية العمومية[3].

ومن المقترحات الخاصة بتحديد المكافآت المالية على نحو يحافظ على الاستقلالية أنْ يتم تحديدها من قبل الاتحاد الدولي للبنوك الإسلاميّة، أو من قبل البنك الإسلامي للتنمية في جدَّة[4]، ووضح معيار الحوكمة الخاص بالاستقلالية بعض النقاط التي قد تعيق استقلالية الهيئة، ولها علاقة بالأتعاب والمكافآت والتي ينبغي الاحتياط منها وهي[5]:

1. تحديد الأتعاب من قبل المؤسسة المالية الإسلاميّة.
2. وجود جزء كبير من الأتعاب غير المدفوعة بالرغم من استحقاقها عن فترات سابقة.
3. ربط الأتعاب بالشروط، كربط الأتعاب بنتائج الخدمات، أو بأداء المؤسسة.

---

(1) هيئة المحاسبة، المعاييير المحاسبية، مرجع سابق، معيار الحوكمة رقم5، ص1111-1104.

(2) هيئة المحاسبة، المعايير المحاسبية، مرجع سابق، معيار الحوكمة رقم1، الفقرة الخاصة بتعيين هيئة الرقابة الشرعية وتحديد مكافأتها وتكوينها واختيار أعضائها والاستغناء عن خدماتهم، ص1047.

(3) الخليفي، النظرية العامة للهيئات الشرعية، مرجع سابق، ص 29؛ البعلي، استقلالية الهيئة الشرعية، مرجع سابق، ص 30-29؛ الشبيلي، الرقابة الشرعية على المصارف، مرجع سابق، ص 19.

(4) العليات، أحمد عبد العفو مصطفى، الرقابة الشرعية على أعمال المصارف الإسلامية، مرجع سابق، 84.

(5) هيئة المحاسبة، المعايير المحاسبية، مرجع سابق، معيار الحوكمة رقم5، ص1110 - 1111.

4. حدد معيار الحوكمة رقم (1) عدد أعضاء هيئة الرقابة بثلاثة أعضاء على الأقل دون تحديد للمدة[1].

5. لم تحدد معايير الحوكمة مدة تعيين أعضاء الهيئة على الرغم من أهميتها ودورها في استقلالية أعضاء الهيئة، ودليل ذلك أنّ معيار الحوكمة رقم (5) أشار في بند العوائق المحتملة للاستقلالية ضرورة عدم ارتباط عضو هيئة الرقابة الشرعي بالمؤسسة المالية الإسلامية لفترات طويلة؛ لأنّ ذلك قد يؤدي إلى نشوء علاقة وثيقة متبادلة تعيق الاستقلالية[2]، وهذا يعني أنّ تحديد المدة أمر ضروري وينعكس على استقلالية أعضاء الهيئة، لذلك لابد اعتماد مدة محددة للتعين والنص عليه ضمن المعايير.

ومن المقترحات المعروضة لذلك أنْ لا يتم إعادة تعيين أعضاء هيئة الرقابة الشرعية لأكثر من دورتين لنفس المؤسسة، ووضع ضوابط محددة لتعدد العضوية في المؤسسات[3]، وأنْ لا تقل مدة تعين هيئة الرقابة عن مدة تعين مجلس الإدارة نفسه، ويتم إقرار تلك المدة من قبل الجمعية العمومية[4].

6. حدد معيار الحوكمة رقم (1) اختصاصات هيئة الرقابة الشرعية ونطاقها، حيث منحها «حق الاطلاع الكامل وبدون قيود على جميع السجلات، والمعاملات والمعلومات من جميع المصادر بما في ذلك الرجوع إلى المُسْتشارين المهنيين وموظفي المؤسسة ذوي الصلة»[5].

7. لم تحدد معايير الحوكمة عدد الهيئات الشرعيّة التي يحق لعضو هيئة الرقابة الشرعية الاشتراك بها، حيث سكتت المعايير عن هذه النقطة على الرغم من أهمية تأثيرها على الاستقلالية، وأداء أعضاء الهيئة، لذلك لابد من إعادة النظر في عدد العضويات في الهيئات الشرعية، ويمكن الاسترشاد ببعض القوانين التي تمنع العضوية بأكثر من خمس مجالس إدارة للشركات ويمكن أن تقاس عليها

(1) هيئة المحاسبة، المعايير المحاسبية، مرجع سابق، معيار الحوكمة رقم1، الفقرة الخاصة بتكوين هيئة الرقابة الشرعية، ص1047.

(2) هيئة المحاسبة، المعايير المحاسبية، مرجع سابق، معيار الحوكمة رقم5،استقلالية هيئة الرقابة الشرعية، ص1111.

(3) العياشي، الرقابة الشرعية، مرجع سابق، 19.

(4) البعلي، الاستثمار والرقابة الشرعية، مرجع سابق، ص270.

(5) هيئة المحاسبة، المعايير المحاسبية، مرجع سابق، معيار الحوكمة رقم 3، الفقرة الخاصة بتعريف الرقابة الشرعية، ص1061.

العضوية في الهيئات الشرعيّة[1].

ثانياً: الآليات الإداريّة.

- **تعريفها ومقصودها**

وهذه الآليات تتعلق بالهيكل التنظيمي لهيئات الرقابة الشرعيّة ، وموقعها في الهيكل الوظيفي للمصارف الإسلامية، والجهة التي ترتبط بها الرقابة الشرعية إدارياً وهذه الآليات من أهم الأدوات التي تبنى عليها استقلالية هيئات الرقابة الشرعية، ومن الباحثين من عبر عن هذا الموقع بدرجة الرتبة الإدارية للهيئة الشرعية في الهيكل التنظيمي للمؤسسة المالية، أو بدرجة السلطة الإدارية والتنفيذية التي يتمتع بها جهاز الهيئة الشرعية في المؤسسة المالية[2].

وهنالك عدة جهات قد ترتبط بها هيئات الرقابة الشرعيّة إدارياً وهي[3]:

1. الدولة من خلال وجود هيئة عليا للرقابة الشرعيّة في الدولة.
2. البنك المركزي (القسم الشرعي) وذلك على افتراض وجود رقابة شرعيّة فيه.
3. الجمعية العمومية للمساهمين.
4. مجلس إدارة المؤسسة الماليّة.
5. المدير العام.

وذلك الترتيب ابتدأ من الأقوى إلى الأضعف، والأكثر تحقيقاً للاستقلالية أنْ يرتبط جهاز الرقابة إدارياً بالدولة من خلال هيئة رقابة عليا، أو البنك المركزي، أو أعلى سلطة إدارية بالمؤسسة وهم ملاك المؤسسة المساهمين فيها مع الأخذ بعين الاعتبار النظر لعدد المساهمين، لا عدد الأسهم، ولغاية هذا الترتيب تستطيع هيئات الرقابة الشرعية أن تقوم بالدور الملقى عليها بفاعلية، وأحيانا قد ترتبط إداريا بمجلس الإدارة أو المدير العام، وإنْ حصل ذلك فسيكون ذا تأثير سلبي على استقلالية الرقابة، فقد يكون ذلك الارتباط وسيلة

(1) صويلح، محمد فخري، مراجعة معيار الضبط (الحوكمة) رقم (2) بشأن الرقابة الشرعية، مرجع سابق، ص198؛ زغيبة، هيئات الفتوى والرقابة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية، مرجع سابق، ص29.

(2) الخليفي، النظرية العامة للهيئات الشرعية، مرجع سابق، ص32.

(3) داود، حسن يوسف، الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996)، ط1، ص29؛ عبادة، مؤشرات الأداء في البنوك الإسلامية، مرجع سابق، ص187-186.

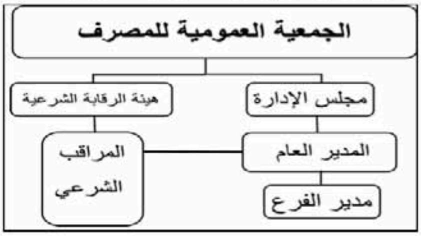
ضغط على أعضاء هيئة الرقابة؛ لأنّهم قد يقفون حجر عثرة في تحقيق مصالحهم[1]. وفيما يلي عرض لبعض النماذج التي تظهر موقع هيئات الرقابة الشرعية في الهيكل الوظيفي في ضوء الترتيب السابق الذي تم عرضه[2].

الشكل رقم (1)

الهيكل الوظيفى لهيئات الرقابة الشرعية

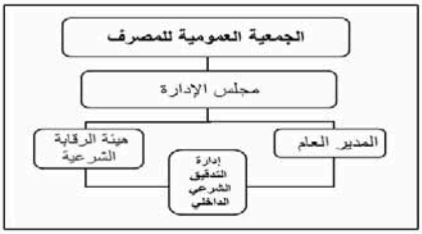
الشكل رقم (2)

الهيكل الوظيفي لهيئات الرقابة الشرعية



الشكل رقم (3)

الهيكل الوظيفي لهيئات الرقابة الشرعية



وقد أظهرت إحدى الدراسات أنّ وضع الهيئة في الهيكل التنظيمي في المصارف الإسلاميّة كما يلي: (34%) تابع للجمعية العمومية، و(31%) تابع لمجلس الإدارة، و(35%)

(1) عيسى، تعارض المصالح في أعمال هيئات الرقابة الشرعية، مرجع سابق، ص17.

(2) الأشكال رقم (1،2،3) من إعداد الباحثين بالاستعانة بالدراسات السابقة.

غير محدد تبعيتها[1].

- **الدِّراسة التَّحليليّة للآليات الإداريّة في ضوء معايير الحوكمة**

1. أشار معيار الحوكمة رقم (3) إلى ضرورة «أنْ تكون مكانة الهيئة الشرعية الداخلية في الهيكل التنظيمي للمؤسسة كافية للسماح للرقابة الشرعية الداخلية بإنجاز مسؤولياتها، ويجب أنْ لا ينخفض المستوى التنظيمي للرقابة الشرعيّة الداخلية عن مستوى إدارة المراجعة الداخليّة، وإدارة الرقابة الداخلية»[2].

ويرى الباحثان ضرورة أنْ يتضمن المعيار نصاً واضحاً صريحاً على تبعية هيئة الرقابة الشرعيّة الداخليِّة يربط تبعية الرقابة الداخلية بالجمعية العمومية، لأنّ عمل الرقابة الشرعية الداخلية لا يقل أهمية عن عمل أعضاء الهيئة، فهو بمثابة حلقة الوصل بين ما يفتى به وبين ما يطبق، فتمام استقلاليتهما تترك أثراً على ما يصدر منهم من تقارير توضح سير العمل.

مع الأخذ بعين الاعتبار نص معيار الحوكمة على تبعية هيئة الرقابة الشرعيّة للجمعية العمومية، وتمت الإشارة إلى هذه النقطة عند الحديث عن الآليات القانونية[3].

2. كما اشترط معيار الحوكمة رقم (5) «أنْ لا يكون أعضاء هيئة الرقابة الشرعيّة موظفين في المؤسسة المالية الإسلامية نفسها، وأنْ لا تكون هيئة الرقابة الشرعيّة وأعضاؤها على ارتباط بأيَّة صفة ما بالقرارات الإدارية ومسؤوليات التسيير في المؤسسة المالية الإسلاميّة، وعندما يكون عضو هيئة الرقابة الشرعية في فترة تكليفه أو في الفترة السابقة لتكليفه مباشرة موظفاً لدى عميل أو شريكاً عاملاً لدى إحدى المؤسسات المالية الإسلامية ينبغي ألا تقل الفترة السابقة لتكليفه عن ثلاث سنوات»[4]

3. أشار معيار الحوكمة رقم (5) إلى ضرورة التقويم المستمر لعلاقات أعضاء هيئة الرقابة الشرعية بالمؤسسة المالية الإسلامية للكشف عن أية أوضاع قد تحول دون

---

(1) لجنة من الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين، تقويم عمل هيئات الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996)، ط1، ص132.

(2) هيئة المحاسبة، المعايير المحاسبية، مرجع سابق، معيار الحوكمة رقم 3، الفقرة الخاصة بالاستقلالية والموضوعية، ص 1072.

(3) انظر: ص16.

(4) هيئة المحاسبة، المعايير المحاسبية، مرجع سابق، معيار الحوكمة رقم5، الفقرة الخاصة بالموضوعية، ص1106.

استقلاليتهم ومعالجتها أو رفع تقرير للهيئة لمعالجتها[1].

وما ذُكر في المعيار رقم (5) من ضوابط تمثل ضرورةً للمحافظة على استقلالية هيئات الرقابة الشرعية، وعدمها يعني افتقار فعلي للاستقلالية، ونهاية نذكر بعضاً من المقترحات المعروضة لتثبيت استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة:

أ. إنشاء مؤسسة عالمية للرقابة الشرعية على المؤسسات المالية في أنحاء العالم تعمل على أساس الوقف. يجتمع الفقهاء والمتخصصون الشرعيون في هذه المؤسسة، وتقوم المؤسسة بتعيين عالم أو فقيه واحد لكل مصرف بحيث يقوم بدور المنسق، ولا يلزم المصرف إلا توجيه أسئلته أو مشاكله إلى المؤسسة مباشرة أو عن طريق المنسق، وبعدها تناقش هذه الأسئلة والمواضيع وترجع إلى المصرف بالحل الذي تراه مناسبا. وبهذا يكون للمصرف هيئة رقابة شرعية مكونة من العلماء من مختلف البلاد تنظر في أمور المصرف، وسيساعد ذلك في التنسيق بين الممارسات المختلفة وتجنب الاختلاف، ومقابل ذلك يجب على كل مصرف دفع مبلغ معين إلى المؤسسة كل عام، وتدفع المكافأة لأعضاء المؤسسة من عائدات استثمارات الوقف، وبإمكانهم أيضا عدم قبول المكافأة وتركها في صندوق الوقف[2].

ب. تنظيم الرقابة الشرعية ضمن مُسَمًّى مهني سواء كان المسمى منظمة أو مجلس أو معهد، وضبطها بقوانين معروفة وواضحة، وتأهيل العاملين فيها، لاسيما وأن الذين تحدثوا عن الرقابة الشرعية ضمن مفهوم المهنية المؤسسية أشاروا إلى مجموعة من الملامح، والأسس التي تقوم عليها مهنة الرقابة الشرعية، ملخصها وجود منظمة ترعى المهنة، ووجود معايير منظمة للمهنة سواء من حيث تنفيذ العمليات، أو من حيث جودة العمل المهني، وغيرها مما هو منظم لها[3].

---

(1) هيئة المحاسبة، المعايير المحاسبية، مرجع سابق، معيار الحوكمة رقم5، الفقرة الخاصة بالتقويم المستمر، ص1106.

(2) جلال الدين، محمد أكرم، دور الرقابة الشرعية في ضبط أعمال المصارف الإسلامية، أهميتها، شروطها، طريقة عمله، الدورة التاسعة عشر، منظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، (د،ت) الإمارات، الشارقة، ص10.

(3) مشعل، عبد الباري، إستراتجية التدقيق الشرعي الخارجي، المؤتمر الرابع للهيئات الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، 2004، البحرين ص55.

الفرع الثاني: آليات انتزاع استقلالية هيئات الرقابة الشرعية

وضح المطلب السابق آليات تثبيت الاستقلالية، وسنشير في هذا المطلب إلى أهم آليات انتزاع الاستقلالية وفيما يلي عرضا لأهمها:(1)

1. ترشيح أعضاء الهيئة من قبل مجلس الإدارة للمؤسسة المالية الإسلاميّة، وما يتبع ذلك من تعين وعزل وتحديد مكافآت، ورفع للتقارير.
2. تحديد الإتعاب من قبل المؤسسة المالية الإسلاميّة
3. ربط الأتعاب بالشروط، كربطها بنتائج الخدمات، أو بأداء المؤسسة المالية الإسلاميّة.
4. أنْ يكون عضو الهيئة الشرعيّة موظفا في المؤسسة المالية الإسلاميّة.
5. ارتباط أعضاء هيئة الرقابة الشرعية بمصالح مالية أو شخصية كامتلاك أسهم المؤسسة أو الدخول معها في مصالح تجارية، أو عائلية مع المؤسسة مثل أنْ تكون هنالك علاقة قرابة بين عضو هيئة الرقابة الشرعية وأحد أعضاء مجلس الإدارة.
6. اشتراك أعضاء الهيئة في عضوية اللجان الإدارية التي لها صلاحيات تنفيذية في العمل.
7. اشتراك عضو هيئة الرقابة الشرعية في أكثر من هيئة رقابة شرعية.
8. استغلال المؤسسة لأسماء أعضاء الهيئة في التسويق والترويج لمنتجاتها، والبعد عن المشاركة في الأنشطة التسويقية للمؤسسات
9. قبول السلع والخدمات من المؤسسات المالية الإسلامية كقبول الضيافة الخارجة عن حدود المألوف في العرف الاجتماعي.

---

(1) السرطاوي، محمود علي، حوكمة هيئات الرقابة الشرعية في المؤسسات المالية، ندوة الهيئات الشرعية بين المركزية والتبعية، شركة دراية للاستشارات المالية والإسلامية، 2015، الأردن، عمان، ص9؛ هيئة المحاسبة، المعايير المحاسبية، مرجع سابق، معيار الحوكمة رقم 5، ص 1104 - 1111؛ عيسى، تعارض المصالح في أعمال هيئات، مرجع سابق، ص20؛ الهيتي؛ عبد الرزاق رحيم، أثر الرقابة الشرعية على التزام المصارف الإسلامية بالإحكام الشرعية، مؤتمر المصارف الإسلامية بين الواقع والمأمول، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، 2009، ص28 - 29؛ العليات، الرقابة الشرعية على أعمال المصارف الإسلامية، مرجع سابق، ص104.

المبحث الثَّاني: دور استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة في تعزيز العمل المصرفي الإسلامي

استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة لها دور بارز في تعزيز العمل المصرفي الإسلامي، من حيث نموه وتطوره، حيث أنّ الاستقلالية من أهم دعائم قوة هيئات الرقابة الشرعية، فإذا توفرت بالشكل المطلوب انعكست إيجاباً على مقدرة العمل المصرفي الإسلامي، وذلك يتأتى من ثقة الجمهور بالمصارف الإسلامية، المترتبة على وجود هيئات الرقابة الشرعية، باعتبارها الجهة التي تُضْفي صفة الشرعية على أنشطة المصارف الإسلامية، فلولا وجودها لما تحققت تلك الثقة.

المطلب الأول: الاستقلالية ودورها في تعزيز كفاءة العمل المصرفي الإسلامي

الاستقلالية قناعة ذهنية لا يقبل حامله أنْ تكون آراؤه وقراراته خاضعة لتأثير المصالح المتعارضة وضغوطها، وهذا يتطلب أنْ تتسم الهيئة بالموضوعيِّة والحياد في اتخاذ قراراتها وأنْ تبتعد عن كل الأوضاع المحتملة والفعلية التي قد تؤثر في قدرتها على إصدار الأحكام[1]، وإذا تحقق ذلك فهذا يعني مصداقيتها الشرعيّة في العمل أمام المصرف، وأمام الجمهور بالدرجة الأهم، وتَحَقق الاستقلالية في الشكل والمضمون سيكون وسيلة دافعة لإخلاص أعضاء الهيئة في عملهم، مما يعني ارتفاع مستوى الكفاءة المطلوبة في العمل، وهنا يشير الباحثان إلى نقطة في غاية الأهمية وهي: التطوير والابتكار فاستقلالية هيئات الرقابة الشرعية من أهم العوامل المساعدة على تطوير المنتجات القائمة من خلال مراجعتها وتنقيتها من المخالفات الشرعية، وابتكار منتجات مالية إسلامية تجمع بين السلامة الشرعية والكفاءة الاقتصادية[2].

لكن واقع الحال يشير إلى أن الغالب على هيئات الرقابة الشرعية تعاني من ضعف في الاستقلالية الأمر الذي يضعف من مصداقيتها وكفاءتها في أداء أعمالها، الأمر الذي دعا كثيراً من الخبراء إلى المطالبة بضرورة النص على استقلالية الرقابة الشرعية، وأن تعامل معاملة المراجع المحاسبي[3].

---

(1) هيئة المحاسبة، المعايير المحاسبية، مرجع سابق، معيار الحوكمة رقم5، ص1104.

(2) مشعل، عبد الباري بن محمد، الرقابة الشرعية وأثرها على تطوير صناعة الخدمات المالية الإسلامية، المؤتمر المصرفي الإسلامي الثالث: مستقبل البنوك والشركات الاستثمارية، الكويت، 2006، ص3.

(3) الهيتي، أثر الرقابة الشرعية على التزام المصارف الإسلامية بالأحكام الشرعية، مرجع سابق، ص31.

المطلب الثَّاني: الاستقلالية ودورها في تعزيز ثقة جمهور المتعاملين مع المصارف الإسلاميّة

العمل المصرفي الاسلامي يتأثر برأي جمهور المتعاملين معه، ايجاباً أو سلباً، والجهة القادرة على تعزيز رأي جمهور المتعاملين بالمصارف الاسلامية وبسلامة فكرتها، وعملها، هي هيئة الرقابة الشرعيّة في أي مصرف إسلامي، ولا تستطيع أنْ تعزز ذلك إلا إذا تمتعت بالاستقلالية التامة التي ستؤدي إلى اقتناع الناس بالقيمة الحقيقية للعمل المصرفي الإسلامي الذي يميزه عن غيره. وهذا سيزيد من عدد العملاء المتعاملين مع المصارف الإسلامية، سواء كانو ممولين أو متمولين، وهذا يعني زيادة الاستثمارات وبالتالي نجاح المصارف الإسلامية، الأمر الذي سينعكس على أرباحها بالزيادة[1]. وبناءً على ذلك يمكن القول: بأنّ هنالك علاقة طردية بين الاستقلالية وتعزيز الثقة من قبل المتعاملين من جهة، وبين زيادة الأرباح من جهة أخرى.

المطلب الثَّالث: الاستقلالية ودورها في تصحيح المعاملات الماليّة في المصارف الإسلاميّة

أهم مميزات العمل المصرفي الإسلامي التزامه بأحكام الشريعة الإسلاميّة في معاملاته، وجمهور الناس لا يتعاملون مع المصارف الإسلاميّة إلا لأجل هذه الصفة فإذا زالت أصبحت المصارف الإسلامية كأي مصرف ربوي، والذي يُضْفي عليه هذه الميزة وجود هيئة الرقابة الشرعية ضمن هيكله التنظيمي المتمتعة بالاستقلالية التامة في عملها.

وهنالك دراسات وإحصائيات بينت أنّ استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة تُدَنِّي نسبة المخالفات الشرعية، وترفع من نسبة الحلال في المعاملات إلى 100%، وتكون العلاقة عكسية في حال فقدت هيئات الرقابة الشرعية استقلاليتها[2]. وهذه النقطة لها ارتباط بما سبق شرحه فمن أهم الضمانات التي تعزز ثقة المتعاملين بالمصارف الإسلامية هي شرعية النشاط الذي تقوم به، وبناء على ذلك يمكن القول بوجود علاقة طردية بين الاستقلالية وبين زيادة نسبة المعاملات الحلال.

(1) القري، استقلال الهيئات الشرعية، مرجع سابق، ص4؛ البعلي، عبد الحميد، تقنين أعمال هيئات الرقابة الشرعية معالمه وآلياته، ص75، iefpedia.com/arab/wp-content/uploads/2009 بتاريخ 5/4/2018.

(2) البعلي، تقنين أعمال هيئات الرقابة، مرجع سابق، ص52، باريان، أساليب تفعيل دور الرقابة الشرعية، مرجع سابق، ص30.

الخاتمة: وفيها أهم النَّتائج والتَّوصيات.

أولاً: النَّتائج:

1. هيئة الرقابة الشرعيّة جهاز مستقل من العلماء المتخصصين في فقه المعاملات، والمحاسبة، والاقتصاد، وغيرها من التخصصات المتعلقة بعمل المصارف الإسلامية، ووجودها في المصارف الإسلامية واجب وضرورة شرعية، حيث تُمثل صَمّام الأمان للأعمال المصرفية الإسلامية، وهذا الواجب لا يتحقق مقصوده ومعناه إلا باستقلالية هيئات الرقابة الشرعية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.
2. استقلالية هيئات الرقابة الشرعيّة بمعناها الاصطلاحي، ومعناها التنظيمي ضرورة شرعية وقانونية، وهذا يقتضي انفصال جهاز الرقابة الشرعية تنظيمياً عن المصارف الإسلاميّة وعدم خضوعه للأنظمة واللوائح الداخلية للمصرف الإسلامي.
3. توافر الصفات الأساسيّة والسلوكيِّة والعلميّة والعمليّة عند اختيار أعضاء هيئة الرقابة الشرعية مطلب أساسي يسهم في تثبيت استقلاليتها.
4. هنالك جملة من الآليات القانونيّة والإداريّة تساعد في تثبيت استقلالية هيئات الرقابة، ومعظمها تمَّ النَّص عليها ضمن معايير الحوكمة، ومنها ما هو مطبق، ومنها ما يفتقر للتطبيق وهي:

- النَّص على استقلالية هيئات الرقابة الشرعية وإلزامية قراراتها ضمن النظام الأساسي وعقد التأسيس.
- النَّص على تبعية هيئات الرقابة الشرعية قانونياَ للجمعية العمومية على أقل تقدير، والأفضل تبعيتها لهيئة رقابة شرعية عليا على مستوى الدولة يكون مقرها البنك المركزي وهذه التبعية تشمل التَّعيين والعزل وتحديد المكافآت.
- النَّص على عدد أعضاء الهيئة ثلاثة كحد أدنى، ومدة التَّعيين (تحديد المدة بدورتين)، واختصاصات الهيئة، وعدد الهيئات الشرعيّة التي يحق لعضو هيئة الرقابة الشرعية الاشتراك بها.

5. هنالك جملة من الآليات القانونية والإدارية التي تنتزع استقلالية هيئات الرقابة الشرعية وهي:

- تبعية هيئات الرقابة الشرعية قانونياً لمجلس الإدارة للمؤسسة المالية الإسلامية، وما يتبع ذلك من تعيين وعزل وتحديد مكافآت.

- ربط الأتعاب بالشروط، كربطها بنتائج الخدمات، أو بأداء المؤسسة المالية الإسلامية.
- أنْ يكون عضو الهيئة الشرعية موظفا في المؤسسة المالية الإسلامية.
- ارتباط أعضاء هيئة الرقابة الشرعية بمصالح مالية أو شخصية كامتلاك أسهم المؤسسة.
- اشتراك عضو هيئة الرقابة الشرعية في أكثر من هيئة رقابة شرعية.

6. استقلالية هيئات الرقابة الشرعية تعمل على تعزيز العمل المصرفي الإسلامي، وذلك من خلال تعزيز مصداقية، وثقة الجمهور المتعاملين بالمصارف الإسلامية، الأمر الذي يترتب عليه زيادة عدد العملاء، وزيادة الاستثمارات.
7. استقلالية هيئات الرقابة الشرعية تعمل على تطوير العمل المصرفي وذلك من خلال سعي هيئات الرقابة إلى الإبداع والابتكار في المنتجات المالية الإسلاميّة، وهنالك علاقة طردية بين الاستقلالية وقدرة هيئات الرقابة الشرعية على ابتكار منتجات مالية إسلامية تجمع بين السلامة الشرعية والكفاءة الاقتصادية.

ثانياً: التوصيات:

1. تعديل النظم الأساسية، وعقود التأسيس الخاصة بالمصارف الإسلامية لتتضمن النص على:
   أ. استقلالية هيئة الرقابة الشرعية.
   ب. إلزامية قراراتها.
   ج. تعيين أعضائها عن طريق الجمعية العمومية.
2. إلزام المصارف الإسلامية بتطبيق معايير الحوكمة ذات العلاقة باستقلالية هيئات الرقابة الشرعية الصادرة عن هيئة المعايير والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية ففيها خير كثير.
3. ضرورة المراجعة المستمرة لمعايير الحوكمة بشكل دوري ومستمر، لمتابعة التغيرات التي قد تطرأ على آليات استقلالية هيئات الرقابة الشرعية، ومحاولة التوفيق بين الجانب النظري لتلك الآليات والجانب التطبيقي.
4. السعي الجاد نحو تنظيم الرقابة الشرعية ضمن مُسَمَّى مهني، وضبطها بقوانين معروفة وواضحة، وتأهيل العاملين فيها.

قائمة المصادر والمراجع:

القران الكريم.

أبو غدة، عبد الستار، الهيئات الشرعية والإدلاء في المحاكم في مرافعات العملاء ضد المصارف الإسلامية، المؤتمر الثالث للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، 2003، البحرين.

الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف الجامع الصغير وزياداته، (بوساطة المكتبة الشاملة: المكتب الإسلامي، د،ت)، (د،ط).

باريان، عادل بن عبد الله، أساليب تفعيل دور الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، مؤتمر المصارف الإسلامية بين الواقع والمأمول، دار الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، 2009، دبي.

البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، باب حديث الغار، حديث رقم (3475)، تحقيق محمد زهير بن ناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422) ط1.

البعلي، عبد الحميد، استقلالية الهيئة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية، (القاهرة: دار التوفيق النموذجية للطلبة، 2002)، (د،ط).

البعلي، عبد الحميد، الاستثمار والرقابة الشرعية في البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية دراسة فقهية وقانونية ومصرفية، (القاهرة: دار التوفيق النموذجية للطلبة، 1991)، ط1.

البورنو، محمد صدقي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998) ط5.

الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، (مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1975)، ط2.

جلال الدين، محمد أكرم، دور الرقابة الشرعية في ضبط أعمال المصارف الإسلامية، أهميتها، شروطها، طريقة عمله، الدورة التاسعة عشر، منظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الإمارات، (د،ت)

جلال الدين، محمد أكرم، دور الرقابة الشرعية في ضبط أعمال المصارف الإسلامية، أهميتها، شروطها، طريقة عملها، الدورة التاسعة عشر، منظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الإمارات، الشارقة، (د،ت).

حماد، حمزة عبد الكريم، الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2014)، ط1.

حميش، عبد الحق، تفعيل دور هيئات الفتوى الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية، 2007، المجلد 4، العدد 1، جامعة الشارقة.

الخليفي، رياض، النظرية العامة للهيئات الشرعية، المؤتمر الثالث للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، 2003.

داود، حسن يوسف، (1996م)، الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996)، ط1.

الرشيدي، عبد العزيز دهام، رد القاضي: دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الأردني والكويتي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الشرق الأوسط، الأردن: 2011.

زغيبة، عز الدين، هيئات الفتوى والرقابة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية أهميتها، معوقات عملها، وحلول مقترحة، مؤتمر المصارف الإسلامية بين الواقع والمأمول، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، 2009.

السرطاوي، محمود علي، حوكمة هيئات الرقابة الشرعية في المؤسسات المالية، ندوة الهيئات الشرعية بين المركزية والتبعية، شركة دراية للاستشارات المالية والإسلامية، الأردن، 2015.

السعد، أحمد محمد، الرقابة الشرعية وأثرها في المصارف الإسلامية، المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى، 2005.

الشبيلي، يوسف، الرقابة الشرعية على المصارف ضوابطها وأحكامها ودورها في ضبط عمل المصارف، منظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي، الدورة التاسعة عشرة، الإمارات العربية المتحدة، 1430هـ.

الصحن، عبد الفتاح، أصول المراجعة الخارجية، (الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1986) (د،ط).

صويلح، محمد فخري، مراجعة معيار الضبط (الحوكمة) رقم (2) بشأن الرقابة الشرعية، مؤتمر التدقيق الشرعي الخامس، شورى للاستشارات الشرعية، البحرين، 2015.

عبادة، إبراهيم، مؤشرات الأداء في البنوك الإسلامية، (الأردن: دار النفائس، 2008)، ط1.

عبد النبي، حسام، (2011م)، تكرار أسماء معينة في اللجان يرجع إلى نقص الكوادر المؤهلة، 2011، http:// www.emaratalyoum.com/business/local/2011 - 09 - 22 - 1.42466 10/4/218م.

العليات، أحمد عبد العفو مصطفى، الرقابة الشرعية على أعمال المصارف الإسلامية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2006.

العياشي، فداد، الرقابة الشرعية ودورها في ضبط أعمال المصارف الإسلامية، منظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي، الدورة التاسعة عشر، الإمارات، (د،ت).

العيدروس، علي بن محمد، الرقابة الشرعية على المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية تعريفها، أهميتها، ضوابط العاملين فيها، مجالات عملها، تفعيلها، مؤتمر المصارف الإسلامية بين الواقع والمأمول، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، 2009.

عيسى، موسى آدم، تعارض المصالح في أعمال هيئات الرقابة الشرعية، المؤتمر الثامن للهيئات الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، 2009.

فارس، طه محمد، ضوابط وآليات اختيار أعضاء هيئات الفتوى والرقابة الشرعية في المؤسسات المالية، مؤتمر المصارف الإسلامية بين الواقع والمأمول، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، 2009

القري، محمد علي، استقلال الهيئات الشرعية، المؤتمر الثاني للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، 2002.

القطان، محمد أمين علي، الرقابة الشرعية الفعالة في المصارف الإسلامية، المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد، جامعة أم القرى، السعودية، 1425.

لجنة من الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين، تقويم عمل هيئات الرقابة الشرعية في المصارف الاسلامية، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر، 1996)، ط1.

مركز المشروعات الدولية الخاصة (CIPE)، دليل قواعد ومعايير حوكمة الشركات بمصر، (مصر: مركز المشروعات الدولية، 2005)، (د،ط).

مشعل، عبد الباري بن محمد، ا لرقابة الشرعية وأثرها على تطوير صناعة الخدمات المالية الإسلامية، المؤتمر المصرفي الإسلامي الثالث: مستقبل البنوك والشركات الاستثمارية، الكويت، 2006

مشعل، عبد الباري، إستراتيجية التدقيق الشرعي الخارجي، المؤتمر الرابع للهيئات الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، 2004.

مشعل، عبد الباري، دراسة تحليلية مقارنة لمعايير الضبط للمؤسسات المالية، أوراق عمل المؤتمر الخامس للتدقيق الشرعي والقرارات والتوصيات الصادرة عنه، موسوعة شورى لأبحاث التدقيق الشرعي، 2015.

المصري، رفيق، سيطرة الهوامير على الهيئات الشرعية تسيء لصناعة المصرفية الإسلامية، الجريدة الاقتصادية الالكترونية، 2011، http://www.aleqt.com/2011/07/03/article_555178.html 10/4/217م.

مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، (القاهرة: دار المعارف، 1972)، ط2.

المطارنة، غسان فلاح، تدقيق الحسابات المعاصر «الناحية النظرية»، (الأردن، دار المسيرة، 2006)، (د،ط).

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، تحيق: عبد الوهاب، أمين محمد؛ العبيدي، محمد الصادق، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1416)، ط1.

موقع هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (الايوفي) على شبكة الانترنت http://aaoifi.com/.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، سنن النسائي، تحقيق: حسن شلبي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، ط1.

الهيتي، عبد الرزاق رحيم، أثر الرقابة الشرعية على التزام المصارف الإسلامية بالإحكام الشرعية، مؤتمر المصارف الإسلامية بين الواقع والمأمول، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، 2009.

هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (الايوفي)، معايير المحاسبة والمراجعة والحوكمة والأخلاقيات، (الرياض: دار الميمان، 1437/2015)، (د،ط).

The Independence of Shari'a Supervisory Boards and their Role in Promoting Islamic Banking According to Governance Standards

Kholood Ahmed Tanash

Ibraheem Abed Alhaleem Eobadh

Faculty of Sharia - Yarmouk Univercity

Irbid - Jordan

Abstract:

The study aimed at clarifying the role of the independence of Shari'a Supervisory Boards in promoting Islamic banking by examining the relationship limits between Shari'a Supervisory Boards and the Islamic Banks Department. It also examines the consequent implications, such as the method of appointment, rewards, and others, as well as the impact of this relationship on some aspects of Islamic banking, as explained in accordance with the standards of governance issued by the Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions. It has been found that the independence of Shari'a Supervisory Bodies with its idiomatic and organizational meaning is a legitimate and legal necessity. This requires the separation of Shari'a supervisory board from Islamic banks and its prevention from being subject to the internal rules and regulations of the Islamic Bank, so as to be an effective tool for the promotion and development of Islamic banking, The study recommended the need to link the Shari'a Supervisory Boards administratively with a power that does not impair their independence and seek to regulate legal supervision under a professional rubric.

Keywords: Shari'ah Supervisory, Shari'ah Supervisory Boards Independence, Governance Standards, Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions, Islamic Banking.

شهادة النقل في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي

عائشة عيسى الشحي

محمد علي سميران

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة

الشارقة - الإمارات العربية المتحدة

تاريخ الاستلام: 07-07-2018 **تاريخ القبول: 18-10-2018**

ملخص البحث:

بحثت الدراسة مفهوم شهادة النقل، والتي تتكون من الشهادة على الشهادة و شهادة التسامع، وقسمت إلى مبحثين، تناول المبحث الأول: مفهوم شهادة النقل وأدلة مشروعيتها وتكييفها الفقهي، وتناول المبحث الثاني الأحكام المتعلقة بشهادة النقل ،كشروط الشهادة على الشهادة، والشهادة السماعية، وموقف القانون من شهادة النقل، وأخيرا مقارنة بين شهادة النقل في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي.

وتهدف هذه الدراسة إلى بيان مسألة يحتاجها الناس، ويتطلبها القضاء لئلا تضيع حقوق الناس ومكاسبهم، نظرا لعموم البلوى فيه. وتخفيفاً وتيسيراً على المكلفين، إذ إن اللجوء إلى البدائل أمر مسلم به في التشريع الإسلامي.

وتوصلت الدراسة إلى عدة نقاط من أهمها : اختلاف مفهوم الشهادة على الشهادة (شهادة السماع) في الفقه عنها في القانون من حيث المسمى والشروط، وكذلك شهادة التسامع .

الإنابة والاسترعاء شرط أساسي في الشهادة على الشهادة ، لذلك اعتبر الفقهاء الإنابة في الشهادة من باب الوكالة وتأخذ معنى الوكالة الأصلية على أنها وكالة عن غيره، فأجيزت للحاجة الداعية إليها، وهي ليست كذلك في القانون.

الكلمات الدالة: الشهادة على الشهادة ،شهادة السماع، القضاء

المقدمة:

الحمد لله الذي خلق الإنسان، وعلمه البيان، وأنزل القرآن، وجعله لكل شيء فصلا وتبيانا، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد e آله وصحبه، ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين. وبعد:

فقد اهتمت الشريعة الإسلامية بوسائل الإثبات لأهميتها ولمساسها بمصالح الناس وحاجاتهم اليومية، فبها تصان الحقوق، وتدرأ المفاسد، ويرفع الظلم، وتتحقق موازين العدالة.

وتعد الشهادة من أهم وسائل الإثبات التي اهتمت بها الشريعة الإسلامية والقوانين المعاصرة، لعظم مكانتها، فبها تصان الأموال، وتحفظ الحقوق من النهب والضياع.

وتتخذ الشهادة أشكالا متعددة منها المباشرة، ومنها غير المباشرة والتي تعرف بالشهادة الفرعية، وتأتي في المرتبة الثانية بعد الشهادة المباشرة، أو الأصلية .

وشهادة النقل وجه من وجوه الشهادة الفرعية، فإذا تعذر حضور الشاهد المقبول شهادته ليؤدي الشهادة بنفسة أمام القضاء لعذر من الأعذار كالسفر، أو المرض، أو الموت، يصار إلى البدل، وهو شهادة الفرع.

فالإبقاء على اشتراط الأصل يوقع في الضيق، بل قد يؤدي إلى ضياع الحقوق والمكاسب، لذا أجيز بدل الأصل، أي شهادة الفرع أو ما يعرف بشهادة النقل، تخفيفاً وتيسيراً على المكلفين، إذ إن اللجوء إلى البدائل أمر مسلم به في التشريع الإسلامي، وله نظائر لا تحصى.

كل ذلك مما دعانا إلى الكتابة في هذا الموضوع، بالإضافة إلى ما آلت إليه شهادة النقل في القانون الوضعي من افتقار إلى صياغة علمية تعنى بهذين الجانبين.

مشكلة الدراسة:

يتناول البحث شكلاً من أشكال الشهادة باعتبارها وسيلة من وسائل الإثبات وهي:

- الشهادة بالإنابة، وتعرف أحياناً بشهادة النقل، وهذا النوع من الشهادة دعت الضرورة إلى إجازتها استحسانا في الفقه الإسلامي، إلا أن القانون لا يأخذ بهذه الشهادة إلا في حدود ضيقة
- . ويرجع الأمر في شهادة النقل إلى سلطة القاضي التقديرية.

- لم يفرق القانون بين الشهادة السماعية في الفقه الإسلامي، والشهادة على الشهادة. على الرغم من الفرق الواضح بينهما من حيث المسمى والشروط والأحكام المتعلقة بكل منهما.

تدور أسئلة كثيرة حول مفهوم شهادة النقل، وأحكامها في الفقه الإسلامي، وقانون الإثبات المدني والتجاري الإماراتي، ولعدم وجود دراسة متخصصة – بحسب علمي وإدراكي حول هذا الموضوع، اخترته لدراستي، وستجيب هذه الدراسة عن هذه الأسئلة .

1. ما مفهوم شهادة النقل وحكمها.
2. ما التكييف الفقهي للشهادة على الشهادة
3. ما الشروط الواجب توافرها في شهادة النقل.
4. ما موقف القانون من شهادة النقل.

أهمية الدراسة:

يكتسب الموضوع أهميته من حيث:

- حاجة الناس الى هذا النوع من الشهادة، والتي تتعلق بأمور كثيرة خاصة بحياة الناس الضرورية، التي تحتاج إلى إثبات في حال التقاضي خصوصا ما يتعلق بمسائل، النسب، والولادة، والوفاة، والوقف، وبعض الأمور المتعلقة بالبيع.

وتبرز أهمية شهادة النقل في ناحيتين:

- الناحية العملية: فهي من الوسائل الأكثر انتشارا في الكثير من المسائل المتعلقة بالإثبات المدني، والتجاري والاحوال الشخصية وهي طريقة من طرق الإثبات، وكانت تحتل المرتبة الثانية بعد الشهادة المباشرة، إلا أن القانون لا يأخذ بها إلا في حالات معينة. لذلك جاءت هذه الدراسة لجلي الغموض الذي يكتنف هذا النوع من الشهادة، وعلاقتها بشهادة التسامع، والشهادة على الشهادة، وكيفية التفريق بينهم فقها، وقانونا.
- الناحية العلمية: فإن هذه الدراسة تتناول موضوعاً لم يتطرق إليه الباحثون، وطلبة العلم، ولم يحظ بالبحث الكافي إلا فيما ندر.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى الأمور الآتية.

1. بيان مفهوم شهادة النقل وحكمها.
2. إبراز التكييف الفقهي للشهادة على الشهادة
3. توضيح الشروط الواجب توافرها في شهادة النقل.
4. اظهار موقف القانون من شهادة النقل.
5. الكشف عن مواطن الاختلاف والتشابه بين شهادة النقل في الفقه الإسلامي والشهادة السماعية والتسامع في القانون.
6. حجية شهادة النقل في قانون المعاملات المدنية و التجارية، وقانون الاحوال الشخصية لدولة الإمارات العربية المتحدة مع القوانين العربية.

الدراسات السابقة:

من الدراسات التي تناولت هذا الموضوع:

1. **الشهادة ودورها في الإثبات المدني والتجاري دراسة مقارنة.**

إبراهيم محمد صبري المدني، رسالة ماجستير، 2014 - 1434، جامعة غزة.

جاءت الدراسة في ثلاث فصول تناولت فيه الشهادة فقها وقانونا

خصص المبحث الرابع من الدراسة عن أنواع الشهادة وجعل المطلب الثاني للشهادة السماعية، ذكر بإيجاز شديد لا يتجاوز السطر الواحد أراء العلماء في هذا النوع من الشهادة ثم عرج على القانون وبين رأي القانون المصري في الشهادة السماعية ثم رأي القانون الأردني.

ولم يعرف الشهادة السماعية، لم يتطرق الى أوجه الاختلاف والتشابه بينها وبين الأنواع الأخرى من الشهادة غير المباشرة التي تشبه الشهادة السماعية .

2. **شهادة النقل في الفقه الإسلامي دراسة مقارن بقانون الإثبات الكويتي .**

محمد يوسف المحمود. بحث منشور في مجلة الحقوق التابعة لجامعة الكويت2009 .

تناولت شهادة النقل في مدخل تمهيدي خصصه للحديث عن الشهادة بصورة عامه ثم مبحثين عن شهادة النقل وأقسامها، فكان المبحث الأول في سبعة مطالب تناول فيها الشهادة على الشهادة، وكل ما يتعلق بها من تعريف، وحكم، وشروط خاصة بها وصفتها، ثم جاء المطلب السابع ليذكر موقف القانون من الشهادة على الشهادة حيث بين خلاف أهل القانون في تكييف الشهادة على الشهادة كوسيلة للإثبات يستعين بها القاضي.

المبحث الثاني كان عن شهادة السماع وفيه أربعة مطالب، خصص المطلب الرابع لبيان شهادة السماع في القانون، وجاء في هذا المطلب محل شهادة السماع في القانون حيث ذكر أن القانون لا يأخذ بهذه الشهادة في المسائل المدنية لضعفها، أما المسائل التجارية، والأحوال الشخصية فتقبل الشهادة بالتّسامع على سبيل الاستئناس باعتبارها مجرد قرينة.

3. **الشهادة السماعية في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة. حامد عبد الإله عبد اللطيف محمد** *(رسالة ماجستير).1990 - 1411*، **كلية الشريعة والقانون- جامعة أم درمان.**

تناولت الدراسة الشهادة السّماعية في الفقه الإسلامي مقارنة بقانون الإثبات السوداني وقانون الإجراءات الجنائية.

جاءت الدراسة في ثلاثة فصول الشهادة السّماعية من حيث مفهومها، وأدلة مشروعيتها، والأحكام المتعلقة بها تميزت الدراسة بتفصيل أقوال المذاهب فيما يتعلق بشروطها وصفتها، والأحكام الفقيه المتعلقة بها كل مذهب على حدا.ثم بيّنت موقف القانون من الشهادة السّماعية.

في الفصل الثالث قارنت الدراسة بين الشهادة السماعية، وشهادة التّسامع فقهاً ولم تبين الفرق بين شهادة التّسامع في الفقه عنها في القانون وأيضا شهادة السّماع في الفقه والقانون.

أما هذه الدراسة فقد تميزت عما سبقها، في أنها ستبين الفرق بين مفهوم شهاد النقل في الفقه عنها في القانون، وستوضح الفرق بين الشهادة على الشهادة في الفقه وما يقابلها في القانون ومثلها شهادة التسامع من حيث المسمى، والشروط، والمكانة. في ضوء الشريعة الإسلامية وقانون الاثبات المدني لدولة الامارات، والدول الأخرى.

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي، حيث جمع الجزئيات للوصول إلى الكليات، وكذلك الاعتماد على المنهج التحليلي القائم على تحليل النصوص للوصول إلى الهدف المطلوب.

خطة الدراسة:

يتكون هذا البحث من مقدمة ومبحثين وخاتمة، فالنتائج، والتوصيات، وهي كالآتي:

المبحث الأول: مفهوم شهادة النقل، وأدلة مشروعيتها، وحكمها، وتكييفها الفقهي.

المطلب الأول تعريف شهادة النقل في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية شهادة النقل.

المطلب الثالث: حكم شهادة النقل.

المطلب الرابع: التكييف الفقهي للشهادة على الشهادة

المبحث الثاني: الأحكام المتعلقة بشهادة النقل.

المطلب الأول: أنواع شهادة النقل.

المطلب الثاني: شروط الشهادة على الشهادة.

المطلب الثالث: شروط الشهادة التسامع.

المطلب الرابع: موقف القانون من شهادة النقل مقارنة بشهادة النقل في الفقه.

المبحث الأول: مفهوم شهادة النقل في الفقه والقانون

المطلب الأول: تعريف الشهادة في اللغة والاصطلاح

سيتم تناول الشهادة في اللغة والشرع والقانون على النحو الآتي:

أولاً: الشهادة لغة واصطلاحا:

- **الشهادة لغة:**

مادة «شهد»، فالشين والهاء والدال أصل يدل على حضور وعلم وإعلان لا يخرج شيء من فروع عن ذلك. [1]

وللشهادة في اللغة عدة معانٍ يختلف معناها باختلاف استخدامها.

---

(1) أبي الحسن أحمد بن فارس، معجم المقاييس في اللغة، تحقيق شهاب الدين أبو عمر(بيروت: دار الفكر) 1415هـ - 1999 ط1، ص 530.

1. الشهادة بمعنى الحضور: شهده شهوداً، أي حضره، فهو شاهد، وقومٌ شهود أي حضور، [1] والمشاهد محضر الناس، والشهيد: القتيل في سبيل الله وسمي بذلك لأن ملائكة الرحمة تشهده أي تحضره.[2]

2. الشهادة بمعنى الإخبار: وهو أصل الشهادة.

وهو الخبر القاطع ومنه شهد الرجل على كذا وشهد فلاناً على فلان بحق، فهو شاهد، وشهد له بكذا أي أدى ما عنده من الشهادة فهو شاهد. [3]

- **الشهادة اصطلاحا:**

لا يخرج المعنى الاصطلاحي للشهادة عن المعنى اللغوي، وهي داخلة فيه، ولذلك عُرفت الشهادة في الاصطلاح بأنها: إخبار صدق لإثبات حق بلفظ الشهادة في مجلس القضاء.[4]

ثانيا :تعريف النقل لغة.

النقل في اللغة: النون والفاء واللام أصل صحيح يدل على تحويل شيء من مكانه إلى مكان آخر ثم تفرع ذلك، يقال نقلته أنقله نقلا [5]، والنقل تحويل الشيء من موضع إلى موضع، نقله ينقله نقلا ما تنقل، والتنقل : التحول ونقله ينقله فانتقل، ونقله نقلا إذا أكثر نقله.[6]

ثالثا: تعريف السماع في اللغة:

مصدر السّمْعُ، سَمعه سَمْعاً وسماعاً وسماعه وسماعية

والسّمع: الاسم، والسمع: الإذن، والجمع «سماعٌ، وقيل: السّمْعُ، وسَمْعُ الإنسان وغيره يكون واحداً وجمعاً.

---

(1) جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، (بيروت :دار صادر)، ط غ ، ت غ، ج6،ص: 239 - 240.

(2) ابن فارس، معجم المقاييس ، ص539.

(3) ابن منظور، لسان العرب، ج6 ، صـ248، إبراهيم أنيس ، عطية الصوالحي ، المعجم الوسيط، (مجمع اللغة العربية-كتبة الشروق الدولية)2004ط4 ج1 ، ص -523-.

(4) الشيخ نظام ، الفتاوى الهندية، (بيروت: دار الكتب العلمية) 1421 ط1ج3 ، ص -420 ، كمال الدين محمد بن عبد الواحد ،فتح القدير في شرح البداية(سوريا، لبنان، الكويت،: دار النوادر) 1433 – 2012 ط1 ج6 ، ص: 2.

(5) ابن فارس، معجم المقاييس، ص -1042

(6) ابن منظور ، لسان العرب،ج5، صـ674

وَسمّع بـه: أسمعه القبيح وشتمه، وتسامح بـه النـاس، وأسَمَعه الحديث،[1]وجـاء فـي مختـار الصحـاح: السمع سمع الإنسـان يكـون واحـداً، وجمعـاً لأنـه فـي الأصـل مصـدر قولـك تسـمع الشـيء بالكسـر سـمعاً وسـماعاً [2].

ويقال: سمَّعت، بالشيء، إذا أسمعته ليُتكلم به. [3]

رابعا-تعريف الشهادة على الشهادة في الاصطلاح:

لـم أقـف علـى تعريـف واضـح للشـهادة علـى الشـهادة وكل مـا وجدتـه شـرح لهـذا النـوع مـن الشـهادات، ونفـس المشـكلة واجهتنـي عنـد تعريـف شـهادة السـماع والاسـتفاضة، وقـد اجتهـدت فـي تعريفهـا مـن خـلال استقراء كتـب الفقـه الإسـلامي.

فعرفـت الشـهادة علـى الشـهادة بأنهـا: «الشـهادة التـي ينيـب فيهـا شـاهد الفـرع عـن شـاهد الأصـل فـي نقـل الشـهادة إلـى مجلـس القضـاء لعـذر ألـم بشـاهد الأصـل، كمـوت، أو سـفر، أو غيبـة طويلـة، وتكـون بلفـظ «أشـهدتك علـى شـهادتي».

فالشهادة على الشهادة لابد فيها من الإنابة من الأصل إلى الفرع، وإلا فلا تجوز.

خامسا: تعريف شهادة التسامع في الاصطلاح

لـم يعـرف الفقـه الإسـلامي الشـهادة السـماعية تعريفـا واضحـا، ولـم أقـف علـى تعريـف منضبـط سـوى مـا جـاء فـي «معيـن الحـكام» قـال: «أن يسـمع مـن قـوم لا يتوهـم اتفاقهـم علـى الكـذب ولا يشـترط فيـه العدالـة.» [4]

وشهادة السماع في الفقه نوعان:

أ. الشـهادة السـماعية: وهـي أن يشـهد الشـاهد بأنـه سمع فلانـاً يـروي لـه بأنـه رأى بعينـه، أو سـمع بأذنـه، أو أدرك بحاسـة مـن حواسـه الواقعـة محـل النـزاع.

ب. شـهادة التسـامع أو الاسـتفاضة: وهـي أن يشـهد الشـاهد بأنـه سـمع مـن جماعـة يمنـع تواطـؤهـم علـى الكـذب يـرون الواقعـة محـل النـزاع.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج8 ، صـ162 - 165.

(2) محمد بن ابي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، (مصر: مطبعة الكلية) 1329 ط1 ،ص-309

(3) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ، صـ 491.

(4) علاء الدين علي بن خليل الطرابلسي ، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام(القاهرة: دار الفكر)، ص241.

والفرق بين الشهادة السماعية والتسامع: أن الأولى سماع من معين قد يكون فرد وقد تكون جماعة شاهدوا الواقعة بأعينهم، وروا ما سمعوه أو رأوه بأنفسهم. والاستفاضة أن يشهد الشاهد بأنه سمع الواقعة من جماعة، غير معينة وتتابعت الأخبار في نقل هذه الواقعة.

سادساً: تعريف الشهادة السماعية في القانون

لم يُفرِّق القانون بين الشهادة السماعية والشهادة على الشهادة فعدها واحدة مع أن الواقع يقول باختلاف الشهادتين من حيث السماع، والإنابة.

- فمن حيث السماع: فهي سماع من معين وهو شرط في الشهادة على الشهادة ، أما الشهادة السماعية أو شهادة التسامع في الفقه فهي سماع من غير معين.[1]
- من حيث الإنابة، فهذا شرط أساس في الشهادة على الشهادة فعند حدوث أمر طارئ لشاهد الأصل يمنعه من الإدلاء بشهادته، جاز له أن يوكل شاهد آخر ينيب عنه في مجلس القضاء.[2]

أما الشهادة السماعية والتسامعية فليس فيها إنابة ولم ينيب شاهد الأصل الفرع للشهادة، وإنما سمعها شاهد الفرع من فرد، أو جماعة تناقلت أخبار هذه الواقعة فتحمل شاهد الفرع أداء الشهادة أمام القضاء.

لذلك لم يذكر القانون لفظ الإنابة عند تعريفه للشهادة السماعية وعرفها كالآتي:

1. أن يشهد الشاهد أنه سمع الواقعة التي يرويها له شاهد يكون هو الذي رآها أو سمعها بإذنِه. [3] فلم يذكر التعريف الإنابة في الشهادة مما يدل على أنه قصد بها الشهادة السماعية من معين.
2. الشهادة التي تصدر عن شخص لم يسمع، ولم يرى بنفسه الواقعة المراد إثباتها

(1) زين الدين ابن نجيم البحر الرائق (بيروت: دار المعرفة)1993 ط3، ج7، ص71، عبد الغني الغنيمي، اللباب شرح الكتاب (بيروت: دار الكتب العلمية)1993 ج4، ص68، محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي مع الشرح الكبير (بيروت: دار الكتب العلمية)2002 ط2ج6 ، ص123 .

(2) ابن نجيم، البحر الرائق، ج 7، ص 71، الغنيمي، م 2، ج4 ، ص69 ، الدسوقي ، حاشية الدسوقي ج6 ، ص123، ابي اسحاق ابراهيم بن يوسف الشيرازي ، المهذب في فقه الإمام الشافعي ،(بيروت: دار احياء التراث)1994 ط1 ، ج2،ص43 ، عبد المقصود داود ، الشهادة على الشهادة ودورها في الإثبات(القاهرة: دار الجامعة) ص33.

(3) بسام نهار البطون، الشهادة في الشريعة الإسلامية (عمّان: دار الثقافة)2010 ص1،ص - 80.

إنما علم بها عن طريق شخص آخر سمعها، أو رآها بنفسه. [1]

المطلب الثاني: الأدلة على مشروعية شهادة النقل (السماع)

الأصل في الشهادة: أنها يجب أن تنصب على ما يدركه الشاهد بحواسه، وأهم هذه الحواس السمع البصر والشم. [2]

ولا يجوز للشاهد أن يشهد بشيء لم يعاينه أي لم يقطع به من جهة المعاينة أو السماع بنفسه من المشهود عليه.[3] لذلك أجيزت الشهادة السماعية للضرورة، وصيانة للحقوق من الضياع، وانتشار الخلافات بين الأفراد والجماعة، ومن الأدلة على مشروعية النقل بالسماع: [4]

أولاً: القرآن الكريم:

1. عموم قوله تعالى: (وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ).[5]

والمراد ممن ترضون دينهم وعدالتهم،[6] وذكر الطبري في تفسيره أن هذا أمر من الله تعالى أن يشهد ذوي عدل من رجالهم .[7] كما أن المقبول شهادة العدول، والمردود شهادة الفاسق.[8]

2. قوله تعالى: (وَمَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا).[9]

---

(1) عيسى بن حيدر، شرح قانون الإثبات بين القانون الإماراتي والقانون المصري، (القاهرة: دار النهضة العربية)2013 ط1 ، ص 350.

(2) عبد العزيز بن محمد الصغير، الشهادة في الشريعة الإسلامية وفقاً للقانون السعودي(القاهرة: المركز القومي للإصدارات القانونية)2015ط1 ،صـ 143.

(3) الصغير، الشهادة في الشريعة الإسلامية ، صـ 19.

(4) البطون الشهادة في الشريعة الإسلامية ، صـ89.

(5) الطلاق : 2.

(6) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير ،(بيروت: دار إحياء التراث العربي،)ج1، ص 301.

(7) أبي جعفر محمد بن جرير الطبري ، تفسير الطبري جامع البيان في تأويل القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية) 2005، ط4ج3 ،ص 124

(8) أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية)1999 ط1، ج21 صـ 102.

(9) يوسف : 81

جواز الشهادة بأي وجه حصل العلم بها، فإن الشهادة مرتبطة بالعلم عقلاً، وشرعا فلا تُسمع إلا ممن عُلم، ولا تُقبل إلا منهم، وهذا هو الأصل في الشهادات.[1]

3. (إِلاَّ مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُون)[2] فشرط سائر الشهادات في الحقوق، وغيرها أن يكون الشاهد عالما بها.[3]

كما أنه لا تجوز الشهادة إلا بما علمه الشاهد[4] ولا تصح بغلبة الظن.

4. قال تعالى: (وَلاَ تَقْفُ مَا لَيسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولـئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولا)[5]؛ فالعلم يكون بالفؤاد ومستند الفؤاد السمع والبصر، ومدرك الشهادة الرؤية والسماع، السماع والبصر.[6]

ثانياً: السنة النبوية:

1. عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: سُئل رسول الله e عن الشهادة؟ فقال: (هل ترى الشمس طالعة)قال: نعم، قال: (على مثلها فاشهد، أو فدع).[7] ذكر فضل رواية حديث الرسول صلى الله عليه وسلم إلا أنه يصدق أيضا على الشهادة على الشهادة، لذا بوب له البيهقي في السنن الكبرى تحت باب «الشهادة على الشهادة[8] (تسمعون، ويسمع منكم ويسمع ممن سمع منكم) قال: قال رسول الله ﷺ- عن ابن عباس

2. فهذه الأدلة من القرآن، والسنة تدل على أن مستند الشهادة يجب أن يكون أقوى أسباب العلم، وهي المشاهدة، والعلم اليقيني، لكن بعض الأمور المشهود بها

(1) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي،الجامع لأحكام القرآن(بيروت: دار الكتب العلمية)1988 ط1 المجلد الخامس،ج10،ص170

(2) الزخرف:86

(3) القرطبي، المجلد الثامن،ج16صـ82

(4) موفق الدين ابن قدامة وشمس الدين ابن قدامه، المغني مع الشرح الكبير ، (بيروت: دار الكتاب العربي)ج12 ، صـ19 - 20.

(5) الإسراء : 36.

(6) ابن قدامة ، المغني مع الشرح الكبير، ج12 ، صـ 19 - 20

(7) كتاب الأحكام ،باب الحكم في البر ونحوها ،حديث رقم 6771، أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري الجامع الصحيح (عجمان :،مؤسسة علوم القرآن ،عمان : دار الفرقان) 1987-،ج16،ص -262 7.

(8) أخرجه أبو داود، كتاب العلم، باب فضل نشر العلم،(3659)، سليمان ابن الأشعث أبي داود السجستاني، سنن أبي داود، (القاهرة: دار الحديث،)، ج3،صـ320ا،علاء الدين علي بن عثمان المارديني، باب الشهادة على الشهادة، الجوهر النقي على سنن البيهقي،(لبنان: دار النوادر)2013ط1، ج10،ص -250

لا يحصل العلم بها إلا عن طريق العلم الظني، كالسماع والاستفاضة ومن هنا جازت الشهادة بالسماع والاستفاضة للحاجة إليها، وهو ما أكد عليه النووي في روضة الطالبين عند ذكر مستند علم الشاهد، قال: «وَالْأَصْلُ فِي الشَّهَادَةِ الْبِنَاءُ عَلَى الْعِلْمِ وَالْيَقِينِ، لَكِنْ مِنَ الْحُقُوقِ مَا لَا يَحْصُلُ الْيَقِينُ فِيهِ، فَأُقِيمَ الظَّنُّ الْمُؤَكَّدُ فِيهِ مَقَامَ اَلْيَقِينِ» (1)

ثالثاً: المعقول:

الشهادة وثيقة مستدامة و قد يطرأ على الشاهد من احتدام المنية والعجز عن الشهادة أو الغيبة أو المرض، ما تدعو الضرورة فيه إلى الإرشاد على شهادته لتستديم بها الوثيقة، ويقوى بها الحق.(2)

كما أن الشهادة خبر وان لم يكن كل خبر شهادة فلما جاز نقل الخبر لاستدامة العلم به، جاز نقل الشهادة لاستدامة التوثق بها.(3)

قال أبو عبيد: أجمع العلماء من أهل الحجاز والعراق على إمضاء الشهادة على الشهادة في الأموال، لأن الحاجة داعية إليها فلو لم تقبل لبطلت الشهادة بالوقوف، وما يتأخر إثباته عند الحاكم، بموت الشهود، وفي ذلك ضرر على الناس، ومشقة شديدة فوجب أن تقبل كشهادة الأصل. (4)

المطلب الثالث: حكم شهادة النقل (السماعية)

أجيزت الشهادة على الشهادة، وشهادة التسامع استحساناً للضرورة، وصيانة المجتمعات من الفساد وضياع الحقوق .وقد أجمع أهل العلم على صحة هاتان الشهادتان في النسب والولادة ،قال ابن المنذر أما النسب فلا أعلم أحد من أهل العلم منع ، ولو منع ذلك لاستحالت معرفة الشهادة إذ لا سبيل إلى معرفته قطعا ولا يمكن المشاهدة فيه، ولو اعتبرت المشاهدة لما عرف أحد أباه ولا أمه ولا أحد من أقاربه»(5) قال تعالى: (يعرفونه كما

(1) النووي، روضة الطالبين، ج8،صـ 231.

(2) الماوردي، الحاوي الكبير، ج 21، صـ23

(3) ابن قدامه، المغني مع الشرح الكبير، ج 12 ، صـ20-

(4) منصور بن يونس البهوتي، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، (عالم الكتب)1993، 1ط1ج3، ص -603.

(5) ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، ج12 ، 23صـ.

يعرفون أبناءهم)[1]، فقد يعجز شاهد الأصل عن أداء الشهادة لعارض ألم به، كموت أو مرض أو بُعد مسافة فلو لم تجز هذه الشهادة لأدى الأمر إلى التواء الحقوق، لذلك جوزت مثل هذه الشهادات امتثالاً لحكم الضرورة.»[2]

المطلب الرابع: التكيف الفقهي للشهادة على الشهادة

أولا: تعريف الوكالة في اللغة:

الوكالة بفتح الواو وكسرها اسم بمعنى التوكيل وهي لغة التفويض، يقال وكلت أمري إلى الله أي فوضته إليه واكتفيت به، وتطلق ويراد بها الحفظ، ومنه قوله تعالى (وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيل) [3]

ثانيا: تعريف الوكالة في الاصطلاح.

تعرف الوكالة بأنها:

1. تفويض التصرف والحفظ إلى الوكيل،[4].
2. نيابة في حق غير مشروطة بموته.[5]
3. تفويض شخص ماله فيه مما يقبل النيابة إلى غيره ليفعله في حياته.[6]
4. استنابة جائز التصرف مثله، فيما تدخله النيابة.[7]

ولذلك اعتبر بعض الفقهاء الإنابة في الشهادة من باب الوكالة وتأخذ معنى الوكالة الأصلية على أنها وكالة عن الغير، فأجيزت للحاجة الداعية إليها، فالشخص قد يعجز عن

---

(1) البقرة : 146.

(2) أبي الحسن يحي بن أبي الخير سالم العمراني: البيان في مذهب الإمام الشافعي (جده: دار المنهاج)2014 ط4، ج 13، ص360، الصغير، الشهادة في الشريعة وفقاً للقانون السعودي، ص 111، البطون، الشهادة في الشريعة الإسلامية، ص84 .

(3) الأنعام:107.

(4) علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع(بيروت :دار الكتب العلمية)2003 ط2 ج7، ص -420.

(5) أبي عبدالله محمد بن محمد بن عبد الحمن المغربي الخطاب الرعيني، مواهب الجليل،(بيروت:دار الكتب العلمية)2007 ط2،ج7،ص160

(6) شمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج (بيروت: دار الكتب العلمية)2006 ط1،ج2،ص - 268

(7) منصور بن يونس البهوتي، ،كشاف القناع(بيروت:دار الكتب العلمية)1997 ط1 ،ج3، ص 538-

قيامة بمصالحة كلها، فإذا كان الموكل مريضا أو مسافرا، فهو عاجز عن الدعوى وعن الجواب بنفسه، فلو لم يملك النقل إلى غيره بالتوكيل لضاعت الحقوق وهلكت وهذا لا يجوز.[1]

واستعمل لفظ الوكالة في عرف الفقهاء في النيابة عن الموكل، ولا تكون إلا فيما تصح فيه النيابة مما يلزم الرجل القيام به لغيره أو يحتاج إليه الرجل لمنفعة نفسه. ([2]) كما يصح التوكيل في كل حق آدمي في العقود فالرسول eوكّل في النكاح، وسائر العقود، كالإجارة [3]والقرض والمضاربة[4]، والإبراء .فكل ما تدخله النيابة من حقوق الله تعالى وحقوق الآدمي تصح فيه الوكالة مطلقا ، وما جاز استثناؤه في حضرة الموكل جاز في غيبته كسائر الحقوق.[5]

لذلك اجيزت الوكالة والشهادة لأن كل واحد منهما فيه معنى إعانة الغير بإحياء حقه، وكل من الشاهد والوكيل ساع في تحصيل مراد غيره الموكل والمدعي، كما أن الشروط الواجب توافرها في الوكالةً هي عينها الشروط الوجب توافرها في الشهادة على الشهادة.[6]

المبحث الثاني: الأحكام المتعلقة بشهادة النقل

المطلب الأول: أنواع شهادة النقل (السماعية)

شهادة النقل جزء من الشهادة الفرعية، فالذي يؤدي هذه الشهادة ليس شاهد الأصل الذي عاش الحادث إنما هو شاهد آخر سمع بالحادثة، إما بالاستفاضة أو بالإنابة.

وتختلف شهادة النقل عن الشهادة الأصلية أو المباشرة، في عدة نواح، أهمها:

- أن الشاهد في الشهادة الأصلية يشهد بأنه رأى هذه الواقعة بعينيه إن كانت مما يُرى أو سمعها بأذنه ان كانت مما يسمع، أما الشهادة الفرعية فإن الشاهد يشهد بما سمع

---

(1) المحمود، شهادة النقل ،صـ79،الكاساني ، بدائع الصنائع،ج3،صـ432

(2) الخطاب الرعيني، مواهب الجليل،ج7،صـ161

(3) الإجارة :عقد على منافع بعوض وهو المال، وتمليك المنافع بعوض الجرجاني، التعريفات،صـ12

(4) المضاربة: وهي: دفع مال، وما في معناه معين معلوم قدرة لا صبرة نقد، ولا أخذ كيسين في واحد منهما مال معلوم تساوى ما فيهما، البهوتي كشاف القناع،ج3،صت594 - 595

(5) البهوتي ،كشاف القناع،ج3،صـ570

(6) علاء الدين ، قرة عيون الأخبار ،ج11،صـ363

لا بما أدرك مباشرة فيشهد أنه سمع الواقعة التي يرويها له شاهد يكون رآها أو سمعها بإذنه فهي شهادة منقولة تعتمد على السمع»[1]وهي نوعان:

1. من المشهود له مثل العقود كالبيع والإجارة وغيرها، فيحتاج إلى أن يسمع كلام المتعامدين، ولا تعتبر الرؤية المباشرة وتعرف بالشهادة الأصلية.

2. سماع ما يعلمه بالاستفاضة. [2]

- **أقسام شهادة النقل:-**

تنقسم شهادة النقل إلى قسمين:

1. الشهادة على الشهادة: وهي الشهادة التي ينيب فيها شاهد الأصل الفرع، لإثبات حق عند الحاكم بموت أو غيبته بمكان لا يمكن الأداء منه أو مرض شاهد الأصل[3]

2. الشهادة السماعية أو شهادة التسامح وتُعرف أيضاً بالاستفاضة وقد أجمع أهل العلم على صحة الشهادة، وهي: أن يشتهر المشهود به بين الناس فيتسامعون به بإخبار بعضهم بعضا. [4]

وعرفها ابن عرفة بقوله: «لقب لما يصرح الشاهد فيه باستناد شهادته لسماعه من غير معين». [5]

المطلب الثاني: شروط الشهادة على الشهادة

ولكي تقبل الشهادة على الشهادة لابد أن تتوافر فيها شروط زيادة على الشروط العامة

---

(1) البطون، الشهادة في الشريعة الإسلامية ، ص 20.

(2) النووي، روضة الطالبين، ج8 ، صـ231 ، ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، ج12، صـ 20، البهوتي، كشاف القناع ، ج6 ، صـ518،وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته(دمشق:دار الفكر)2010 ط32 ج6، ص 48-، أبو القاسم محمد بن عبد الله ابن جزي ، القوانين الفقهية، تحقيق ماجد الحموير(نيروت:دار ابن حزم)2013 ط1ج 2 ، ص476.

(3) برهان الدين أبراهيم ابن علي بن فرحون، تبصرة الحكام(بيروت: المكتبة العصرية)2011 ط1ج1، ص427، بهاء الدين عبد الرحمن المقدسي، العدة شرح العمدة(بيروت: دار المعرفة،) ج2 ، ت 1994 – 1414 صـ 633 العمراني، البيان، ج13 ، صـ34.

(4) البهوتي، كشاف القناع، ج 6، صـ 518، ابن عرفة، الحدود، ج 1، صـ593.

(5) ابو عبدالله ابن عرفة الرصاع،الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية،(بيروت: دار الغرب الإسلامي) 1993ط1 ،ج1،صـ593

لسائر أنواع الشهادات الأخرى، وقد تفاوتت أقوال العلماء في هذه الشروط من حيث الاعتبار على النحو الآتي:

الشرط الأول : أن تتعذر شهادة الأصل.

فإذا تعذر حضور شاهد الأصل إلى مجلس القضاء، إما لموته، أو مرضه، أو غيبته، أو حبسه، أو خوفه من سلطان جائر ونحوه، جاز لشاهد الفرع أن يدلي بشهادته نيابة عن شاهد الأصل. [1].

وللعلماء في الغيبة المشروطة لسماع شهادة الفرع أقوال على النحو الآتي:

القول الأول: لأبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد.[2]

أن تكون غيبته بحيث يتعذر أن يبيت بأهله، [3] وتلحقه المشقة في ذلك، أما إن كان في موضع إذا حضر أمكنه أن يرجع إلى بيته بالليل لم يجز الحكم بشهادة شهود الفرع، لأنه يقدر على شهادة الأصل من غير مشقة.

وقال المالكية أن تكون غيبة بعيدة أما اليوم واليومان فلا، وهذا في الحدود [4]، وذكر الدسوقي في حاشيته، «ولا يمكن في النقل عن الشاهد الأصلي في الحدود الثلاثة الأيام فلابد من الزيادة عليها»[5]

القول الثاني: لأبي يوسف ومحمد بن الحسن ولم يشترط أبو يوسف السفر ولكنه قال: إن كان غائباً عن المصر في مسافة لو غدا إلى القاضي لأداء الشهادة لم يستطع أن يبيت بأهله صح الإشهاد لأن إحياء الحقوق واجب، وأن تعتبر الغيبة بمسافة القصر فأكثر [6]

والراجح ما ذهب إلية الجمهور، واستدلوا بالآتي:

---

(1) ابن نجيم ، البحر الرائق 7 ، ص 71 ، الغنيمي ، اللباب ، م 2، ج4 ، ص69 ، الدسوقي ، حاشية الدسوقي ج6، ص123 ، الشيرازي ، ج8، ص43 ، عبد المقصود داود ، الشهادة على الشهادة ودورها في الإثبات، ص33.

(2) الغنيمي، اللباب م2، ج4، صـ69، الطرابلسي، معين الحكام ، صـ24، أبو بكر بن حسن الكشناوي ، أسهل المدارك (بيروت: دار الكتب العلمية)1992 ط1 ج2، صـ29، الشيرازي، المهذب ، ج8، صـ430 - 431 ، الأشقر، المجلي في الفقه الحنبلي(دمشق: دار القلم)1998 ط1، ج2، ص -300 .

(3) الغنيمي، م2، ج4، صـ69، الطرابلسي، معين الحكام ، صـ24، الكشناوي ، أسهل المدارك ج 2صـ29، الشيرازي، المهذب ، ج8، صـ430 - 431 ،الأشقر، المجلي ، ج2، صـ300.

(4) الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج6 ، ص123.

(5) المصدر السابق، ج6 ، ص123.

(6) ابن فرحون ، تبصرة الحكام ، ج4 ، ص427.

1. إن شهادة الأصل أقوى من شهادة الفرع لأن شهادة الأصل تثبت نفس الحق، أما شهادة الفرع فإنها لا تثبت نفس الحق، وانما تثبت الشهادة عليه. [1].

2. إذا أمكن الحاكم أن يسمع شهادة شهود الأصل وتأكد من عدالتهما، فإن صدق شاهدي الأصل معلوم ويقيني، بخلاف شهادة الفرع فإن الصدق فيها مظنون والعمل باليقين أولى من اتباع الظن. [2]

أما المخالفون للجمهور فقد استدلوا على عدم ضرورة توافر تعذر شهادة الأصل بالقياس على قبول الرواية من الراوي مع وجود المروي عنه، وقبول الأخبار من المخبر مع وجود المخبر عنه، وقبول الوكالة من الوكيل مع وجود الموكل.[3]

ويرد على أصحاب هذا القول: بأنه لا يصح قياس الشهادة على الشهادة على الروايات والإخبار، لأنه يخفف ويتسامع فيها، ولهذا لا يعتبر فيها العدد، ولا الذكورية، ولا الحرية، ولا اللفظ.[4]

الشرط الثاني: الإذن في نقل الشهادة

فيشترط في نقل الشهادة إذن المنقول عنه في شهادة الناقلين على شهادته[5] بأن يسترعي شاهد الأصل شاهد الفرع ويطلب منه أن يشهد على شهادته فيقول شاهد الأصل مخاطباً شاهد الفرع، أشهد على شهادتي، أو اشهد عليَّ أو انقل عني هذه الشهادة فالفرع كالنائب عن الأصل، فلابد من التحميل والتوكيل، والمعروف عن عوائد الناس تحرزهم في الإشهاد أقوى من تحرزهم في الأخبار[6]، يقول الشيرازي في المهذب: «إن شاهد الأصل لا يسترعي شاهد الفرع إلا على واجب، لأن الاسترعاء وثيقة، والوثيقة لا تكون إلا على واجب»[7] فلا يجوز أن يشهد بما سمعه من إنسان عرضا دون استرعاء، فالشهادة على الشهادة فيها معنى النيابة ولا ينوب عنه إلا بإذنه، كما أن التحمل مع الاسترعاء يكون

---

(1) الشيرازي، المهذب ، ج 2 ، ص 430 ، الماوردي الحاوي ، ج 21 ، ص 153.

(2) الأشقر ، المجلي ، ج2 ، ص307.

(3) احمد بن محمد بن علي ابن رفعة ، كفاية النبيه شرح التنبيه(بيروت:دار الكتب العلمية)2009 ط1، ج19 ، ص 203، الماوردي الحاوي الكبير، ج21 ، ص242 ، ابن قدامة ، المغني مع الشرح الكبير، ج 12 ن ص89.

(4) الماوردي، الحاوي ، ج 21 ، ص 242، ابن الرفعة، كفاية النبيه، ج 19 ، ص253، ابن قدامه، المغني مع الشرح الكبير، ج 12 ، ص89.

(5) ابن فرحون ، تبصرة الحكام ، ج12 ، ص 420.

(6) الغنيمي ، اللباب ، المجلد 2 ، ج 4 ، ص 68 ، ابن فرحون ، تبصرة الحكام ، ج 1 ، ص 420.

(7) الشيرازي، المهذب ، ج2 ، ص432 ، الماوردي ، الحاوي ،ج21 ، ص153 .

أقوى وأمكن للحفظ، [1]وأصل الاسترعاء قول الإنسان لغيره، إذا أراد أن يسمعه أمر مهماً، أرْعِني سمعك يريد: اسمع عني، ومنه قول تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا)[2] أي «ارعنا سمعك» [3].

أما إذا لم يطلب شاهد الأصل من شاهد الفرع أن يشهد على شهادته وسمعه يقول لآخر أشهد أن لفلان على فلان كذا من ثمن مبيع أو مهر، فهل يجوز للسامع أن يشهد دون إذن شاهد الأصل، للعلماء في هذه المسألة أقوال:

القول الأول: لا يصح تحمل الشهادة دون أن يطلب منه الإشهاد، وهذا قول الحنفية ورواية عن الحنابلة.[4]

يقول ابن نجيم: «أنه لو سمعه يشهد آخر على شهادته لا يسعه أن يشهد لأنه إنما حمل غيره»[5]

و في المغني قولاً لأحمد في هذه المسألة يقول: «قال أحمد لا تكون شهادة الا أن يشهدك، فأما إذا سمعته يتحدث فإنما ذلك حديث [6]، وبمثل هذا القول ورد في كتاب العدة.[7]

القول الثاني: قالوا يجوز سماع الشهادة إذا سمع بها في مجلس الحاكم وهذا مذهب المالكية، وقول للشافعية.

جاء في تبصرة الحكام قول لابن القاسم يقول: «ومن سمعه يقول أشهد أن لفلان على فلان مائة دينار، ولم يشهدك، فأشهد بما سمعت إن كنت سمعته يؤديها عند الحاكم ليحكم بها وإلا فلا حتى يشهد»[8]

يقول ابن المواق إن سمعه يؤديها عند الحاكم أو سمعه يشهد غيره، وإن لم يشهده

---

(1) الأشقر، المجلي، ج 2، ص308.

(2) البقرة : 104.

(3) الأشقر، المجلي، ج 2، ص308.

(4) ابن نجيم، البحر الرائق ، ج7 ، ص 71،الغنيمي، اللباب، المجلد 2، ج 4 ، ص 59.

(5) ابن نجيم، البحر الرائق، ج7، صـ 71.

(6) ابن قدامة ، المغني مع الشرح الكبير ، ج12 ، صـ91.

(7) المقدسي، العدة شرح العمدة ص -615.

(8) ابن فرحون ، تبصرة الحكام ، ج 1 ، صـ 327.

فالمشـهود أنهـا جائـزة. [1]

وعلـل الشـافعية جـواز شـهادة السـامع دون اسـترعاء مـن الأصـل فـي مجلـس الحاكـم بأنـه لا يتصـدى لإقامـة الشـهادة عنـد القاضـي إلا تحقـق الوجـوب.[2]

القـول الثالـث: قالـوا بجـواز هـذه الشـهادة لسـامعها ولـو لـم يسـترعيه شـاهد الأصـل لحصـول الاسـترعاء فـي حـق غيـره فإنـه لمـا اسـترعى غيـره دل علـى أنـه مـا اسـترعاه إلا علـى واجـب فجـاز لـه الشـهادة عليهـا، كمـا لـو سـمع رجـل رجليـن يتبايعـان فلـه أن يشـهد عليهمـا وإن لـم يشـهداه، وهـذا قـول الشـافعية والحنابلـة فـي ظاهـره مذهبهـم.[3]

والراجـح هـو قـول المالكيـة والشـافعية مـن قبـول شـهادة السـماع إذا سـمعها فـي مجلـس الحاكـم.

لأن الشـاهد لا يشـهد عنـد الحاكـم إلا بمـا يلـزم الحكـم بـه كمـا أن شـهادة الشـاهد عنـد الحاكـم، ونسـبة الحـق إلـى سـببه، يـزول الإشـكال ويرفـع الاحتمـال، فتجـوز لـه الشـهادة علـى شـهادته، كمـا لـو اسـترعاه صراحـة. [4]

الشـرط الثالـث: العـدد، فلابـد مـن عـدد معيـن لأن هـذه شـهادة فاعتبـر فيهـا العـدد كسـائر الشـهادات، فيحتمـل عـن كل واحـد مـن شـاهدي الأصـل، اثنـان مـن شـهود الفـرع.[5]

الشـرط الرابـع: الذكـورة ، فـلا تقبـل شـهادة النسـاء علـى شـهادة غيرهـن بالإطـلاق ويسـتوي فـي هـذا أن يكـون الحـق ممـا يقبـل فيـه شـهادة النسـاء أو لا تقبـل ، فلابـد أن يكـون شـهود الفـرع ذكـورا[6]، ولـم يشـترط الحنفيـة الذكـورة لأداء الشـهادة علـى الشـهادة عمـلا بقولـه تعالـى: (فـان لـم يكونـا رجليـن فرجـل وامرأتـان ممـن ترضـون مـن الشـهداء) [7] فظاهـر النـص يقتضـي أن

---

(1) الدسوقي ، حاشية الدسوقي ، ج6 ، صـ 122.

(2) النووي، ورضة الطالبين، ج 8 ، صـ 202 ، الشربيني ، مغني المحتاج ، ج 4 ، صـ 520 ، العمراني ، البيان، ج 13 ، صـ 374.

(3) العمراني، البيان، ج13 ، صـ74 ، الشربيني ، مغني المحتاج ، ج 4 ، صـ520 ، ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، ج 12، صـ 90.

(4) ابن فرحون ، تبصرة الحكام ، ج 1 ، صـ 327، الدسوقي ، حاشية الدسوقي ، ج6 ، صـ ،122 الحاوي ، ج21،صـ244، النووي، ورضة الطالبين، ج 8 ، صـ 202.

(5) ابن الهمام، فتح القدير، ج6 ، صـ،75 الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج6 ، ص124 ، النووي ، روضة الطالبين ، 82 ، صـ265.

(6) الماوردي ، الحاوي ،ج 21، صـ 243، ابن قدامة ، المغني مع الشرح الكبير ، ج 12 ، صـ 93 – 94 .

(7) البقرة 282.

تعتبر شهادة النساء مع الرجال على الإطلاق[1].

وتجوز شهادة النساء على شهادة غيرهن إذا كان معهن رجل، وكان ذلك في الأموال والولادة والاستهلال، ونحوها[2].وهذا قول المالكية ورواية لأحمد .

أما الشافعية والرواية الثانية للإمام أحمد فلم يجوزوا شهادة النساء وإن كانت في ولادة أو رضاع أو مال، لأن شهادة الفرع لإثبات الأصل، وليس لإثبات ما شهد به الأصل وهو الحق.[3]

المطلب الثالث: شرط الشهادة السماعية (الاستفاضة)

يشترط لقبول الشهادة السماعية أو الاستفاضة في الفقه الإسلامي عدة شروط أهمها:

1. أن تكون من عدلين فأكثر وعند الحنفية الشهادة بالشهرة لها طريقتين حقيقية وحكمية، فالحقيقية أن تشتهر وتسمع من قوم كثيرين لا يتصور تواطؤهم على الكذب، وهذه لا يشترط فيها العدالة ولا لفظ الشهادة بل يشترط التواتر، أما الحكمية كأن يشهد عنده رجلان أو رجل وامرأتان عدول بلفظ الشهادة، [4] ولم يشترط المالكية العدالة فتقبل من العدول وغيرهم حين يستفيض. [5]

2. السلامة من الريب، فإن شهد ثلاثة عدول على السماع وفي الحي أو القبيلة مائة رجل مثل سنهم، لا يعرفون شيئاً عن المشهود فيه، ردت شهادتهم للريبة. [6]

3. أن يكون السماع فاشياً مستفيضاً.[7]

---

(1) الكاساني، بدائع الصنائع ، ج 6 ، صـ428.

(2) حاشية الدسوقي، ج6 ، صـ125 ، ابن قدامة ، المغني مع الشرح الكبير، ج12 ، صـ99.

(3) الماوردي، الحاوي ، ج 21 ، صـ 243 ، ابن قدامة ، المغني مع الشرح الكبير ، ج 12، صـ 94.

(4) النظام، الفتاوى الهندية، ج3، ص427 ، الكاساني، بدائع الصنائع، ج9، ص9 ، الطرابلسي، معين الحكام، صـ241 ، الدسوقي ، حاشية الدسوقي، ج6 ،صـ 112 ، النووي ، روضة الطالبين ، ج 8 ، صـ240، ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، ج 12، صـ 24 .

(5) شهاب الدين أبي العباس احمد بن إدريس القرافي، الذخير(بيروت: دار الكتب العلمية) 2001 ط1ج 8، ص153.

(6) خليل بن إسحاق الجندي التوضيح(مركز التراث المغربي) 2012 ط1ج1 ، صـ 595 ، القرافي، الذخيرة ، ج8، ص - 154 ،

(7) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 9 ، صـ 9.

المطلب الرابع: موقف القانون من شهادة النقل

على الرغم من اتفاق التشريعات الوضعية على مشروعية الشهادة وحجيتها في الإثبات، إلا أنها وضِعت في المرتبة الثانية بعد الكتابة، والتي تعد الأصل في الإثبات في القوانين الوضعية، وجُعلت الشهادة استثناء في الحالات الضرورية، فتكون تارةً طرقا تكميلية عند وجود مبدأ الثبوت بالكتابة، وطرقا بديلة عند وجود مانع يحول دون الحصول على دليل كتابي أو يحول دون تقديمة بعد الحصول عليه.

ومما قلل من قيمة الشهادة في القانون وجعلها في المرتبة الثانية، سهولة الكتابة وانتشار العلم في العصر الحديث، وفساد الأخلاق وضعف العقيدة، وموت الشهود مع تقادم العهد.(1)

أولا: موقف القانون من الشهاد على الشهادة:

لم يرد نص واضح في القانون يوضح العمل بالشهادة على الشهادة (الشهادة السماعية) وأرجع العمل بها إلى السلطة التقديرية للقاضي.

ففي قانون الإثبات السوداني ذكرت شهادة النقل ويراد بها الشهادة السماعية فنصت المادة 28/5 لسنة 1994 على أنه «لا تقبل الشهادة بنقل الشهادة عن شخص آخر إلا إذا توفي أو استحال العثور عليه أو أصبح غير قادر على أداء الشهادة، أو تعذر إحضاره دون ضياع في المال أو الوقت لا ترى المحكمة ضرورة له» ولقبول صحت الشهادة بالنقل في القانون السوداني، لابد من توافر إحدى الحالات الآتية:

1. إذا توفي الشاهد الأصيل.
2. إذا استحال العثور على الشاهد الأصيل.
3. إذا أصبح الشاهد غير قادر على أداء الشهادة.
4. إذا تعذر إحضار الشاهد دون ضياع في المال، أو الوقت.(2)

أما بقية القوانين فلم يرد نص بشأن الشهادة السماعية «الشهادة على الشهادة» وأخضعت للسلطة التقديرية لقاضي الموضوع، ومنها ما قضت به الاتحادية العليا طعون

---

(1) محمد مصطفى الزحيلي، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية(دمشق: دار البيان)1983 ط1 ، ج1،صـ111.

(2) عثمان زين، أدلة الإثبات دراسة مقارنة بالتركيز على قانون الإثبات السوداني، مكتبة الجامعة، ط1،ت2017,صـ143 - 144

أرقام 311,331,345، لسنة 24القضائية الصادرة بتاريخ 20/6/2004مدني «بأنه من المقرر أنه لا يشترط في الشهادة في المواد المدنية والتجارية أن تكون عن مشاهدة أو معاينة المشهود به، بل يجوز أن تكون مما سمعه الشاهد رواية عن غيره استحسانا للحاجة إلى هذا النوع من الشهادة في تلك المواد ما دام المرجع من قبولها هو اطمئنان القاضي واقتناعه بها»[1]

كما قضت محكمة النقض المصري على أن «الشهادة السماعية جائزة حيث تجوز الشهادة الأصلية وهي مثلها تخضع لتقدير قاضي الموضوع» طعن 39لسنة 35 جلسة[2] 30/4/1970

وحصرت المادة «39» من قانون البينات الأردني الشهادة بالسماع في أحوال معينة حددتها هذه المادة والتي نصت على «الشهادة السماعية غير مقبولة إلا في الحالات التالية- الوفاة والنسب والوقف[3] الصحيح الموقوف لجهة خيرية منذ مدة طويلة»[4]، وعليه فلا تجوز الشهادة بغير هذه الأمور الواردة في نص هذه المادة إلا مع الكثير من الحذر و الاحتياط.[5]

ثانيا: موقف القانون من شهادة التسامع.

لم يقبل قانون الإثبات الإماراتي بشهادة التسامع إلا في حالات استثنائية حيث نصت المادة 38 من قانون الإثبات الإماراتي على أن تكون الشهادة عن مشاهدة ومعاينة، ومع ذلك تقبل الشهادة بالتسامع في الحالات الآتية:

1. الوفاة
2. النسب.
3. أصل الوقف الخيري الصحيح، وشرائطه.[6]

(1) يوسف العبيدات، شرح أحكام الاثبات في المعاملات المدنية والتجارية، مكتبة الجامعةط2،ت2015،صـ105

(2) محمد عزمي البكري، قانون الإثبات في المواد التجارية (القاهرة: دار محمود للطباعة والنشر) ج2،صـ937

(3) الوقف هو: حبس العين على ملك الواقف، والتصدق بالمنفعة. علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات(القاهرة: دار الفضيلة) ،صـ212

(4) قانون البينات رقم (30) لسنة 1952 والمعدل بموجب القانون رقم (37) لسنة 2001

(5) محمد يوسف المحمود، شهادة النقل(الكويت: جامعة الكويت)، صـ115

(6) قانون الإثبات، المنشورات الحقوقية صادر، صـ27، مصطفى الشرقاوي، شرح قانون الإثبات في المعاملات المدنية والتجارية(دبي: معهد دبي القضائي)2015 ط1،صـ57

«فطبقاً لهذا النص الأصل أن تكون الشهادة عن مشاهده ومعاينة، ولا تقبل بغير ذلك، ولا تعتبر دليلا في الإثبات ولكن استثناء من هذا الأصل تقبل شهادة التسامع في الحالات الثلاث المذكورة استنادا إلى هذا النص الصريح.»[1]

«وقبول شهادة التسامع في هذه الأحوال مبني على الإشهار حيث تباشر هذه الأشياء بحضور جماعة مخصوصين، وتتعلق بها أحكام مستمرة فأقيمت الشهرة مقام العيان والمشاهدة كي لا تتعطل هذه الأحكام.»[2]

ولم يرد نص في قانون الإثبات المصري بشأن الشهادة بالتسامع، وبالتالي لا يصح للقاضي أن يأخذ بها مالم يرد نص في القانون على ذلك، غير أن هناك رأياً في فقه القانون (2/1) مدني يقول: « فإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه ،حكم القاضي بمقتضى العرف ،فإذا لم يوجد ، فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية ،فإذا لم توجد فبمقتضى القانون الطبيعي وقواعد العدالة» وأن العرف قد جرى بالسماح بشهادة التسامع في بعض الأحوال طبقا لأحكام الشريعة الإسلامية.[3]

ونهج قانون البينات الأردني نهج قانون الإثبات المصري حيث لم يرد نص في شهادة التسامع، وترك تقدير قيمة هذه الشهادة في الإثبات للقاضي، وفي الغالب فإنها لا تعتبر دليلا، ولا يعول عليها، ولا يجوز أن يستمد القاضي منها اقتناعه، لأنها لا تنشأ عن إدراك مباشر[4].

أما بالنسبة لقانون الإثبات السوداني فقد حدد المشرع السوداني بموجب المادة 29 من قانون الإثبات شروط معينة حتى تقبل الشهادة بالتسامع وهي:

1. الشهادة بالتسامع لا تقبل إلا في دعاوي خمس محصورة وهي الزواج، ودعاوي الولادة، ودعاوي النسب ودعاوي الديانة، دعاوي الموت.
2. يشترط لصحة الشهادة بالتسامع توافر شاهدين باستفاضة الخبر المشهود به.
3. يخضع تقويم بينة الشهادة بالتسامع إلى سلطة المحكمة المختصة، على أن تراعي في ذلك الظروف الملابسة لتلك البينة ومدى الحاجة للاستعانة ببينات أخرى

(1) يّس، القواعد الموضوعية لإثبات المعاملات المدنية والتجارية، صـ160

(2) عبيدات، شرح أحكام الإثبات، صـ106

(3) البكري، موسوعة البكري في قانون الاثبات، ج2،صـ938 - 939(

(4) البطون، الشهادة في الشريعة الإسلامية، صـ144(

للتعضيد. [1]

فقد نصت المادة 29 من قانون الإثبات لسنة1994 على أنه:

1. لا تقبل الشهادة بالتسامع إلا في دعاوي الزواج، والنسب والديانة والموت.
2. يكون نصاب الشهادة بالتسامع شاهدين يشهدان استفاضة الخبر المشهود به.
3. تقدر المحكمة عند تقويم وزن هذه البينة الظروف الملابسة لها ومدى حاجتها إلى أن تعضدها أي بينات أخرى.[2]

المطلب الخامس: مقارنة بين شهادة النقل في الفقه الإسلامي والقانون

اهتم الفقه الإسلامي بالشهادة اهتماما كبيرا حيث جعلها الوسيلة الأولى في الإثبات فنظمها وحدد شروطها وضوابطها مما أعطى للشهادة قيمة كبيرة جعلها تتربع على عرش وسائل الإثبات.

بينما القانون الوضعي أهمل هذه الوسيلة المهمة وجعلها في المرتبة الثانية بعد الكتابة وأرجع العمل بها إلى السلطة التقديرية لقاضي الموضوع.

الأصل في الشهادة البناء على العلم واليقين، لكن من الحقوق ما لا يحصل اليقين فيه، فأقيم الظن المؤكد فيه مقام اليقين، وجوزت الشهادة بناء على ذلك الظن، فلا يجوز للإنسان أن يشهد إلا بما علمه يقيناً لا يشك فيه، إما برؤية أو سماع، [3]

لذلك قسمت الشهادة إلى أصلية وهي التي تقوم على الرؤية والسمع المباشر معا وتسمى بالشهادة المباشرة.

وشهادة قائمة على السماع دون الرؤية المباشرة وهي الشهادة الفرعية وتعرف بالشهادة غير المباشرة.

وهذه الشهادة قائمة على النقل، حيث يقوم شاهد الفرع بنقل الشهادة من شاهد الأصل وفق شروط وضوابط حددها الفقه الإسلامي.

والمتأمل في القانون يرى الخلط بين الشهادة السماعية في الفقه والشهادة السماعية

(1) زين عثمان، أدلة الإثبات، صـ146.

(2) زين عثمان،أدلة الإثبات ،صـ145.

(3) النووي، روضة الطالبين، ج8، ص231، ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، ج12، ص20.

في القانون ومثلها شهادة التسامع في الفقه وشهادة التسامع في القانون، من حيث المسمى والشروط.

أولا: الشهادة على الشهادة:

الشهادة على الشهادة في الفقه الإسلامي هي تلك «الشهادة التي ينيب فيها شاهد الفرع عن شاهد الأصل في نقل الشهادة إلى مجلس القضاء لعذر ألم بشاهد الأصل، كموت أو سفر أو غيبة طويلة وتكون بلفظ أشهدتك على شهادتي»، وقد عُرّفت في كتب الفقه بأنها «الشهادة التي ينيب فيها شاهد الأصل الفرع لإثبات حق عند الحاكم بموت أو غيبته بمكان لا يمكن الأداء منه أو مرض شاهد الأصل.»[1]

وفي القانون هي: تلك الشهادة التي تصدر عن شخص لم يسمع ولم يرى بنفسه الواقعة المراد إثباتها انما علم بها عن طريق شخص آخر سمعها أو رآها بنفسه. [2]

موضع الاختلاف بين الشهادتين من ناحيتين:

1. المسمى: فالشهادة على الشهادة تعرف بشهادة النقل، لأن شاهد الفرع ينقل شهادة الأصل إلى مجلس القضاء.[3] والنقل لا يتحقق إلا بالتحميل ليصير حجة تُنقل إلى مجلس القاضي[4] يقول الدسوقي «أن الشهادة على الشهادة هي شهادة النقل».[5]

وتعرف بشهادة الإنابة، لأن شاهد الفرع ينوب عن شاهد الأصل في نقل الشهادة إلى مجلس القضاء بعد أن يوكله شاهد الأصل في النقل.[6]

وتعرف أيضا بشهادة الاسترعاء، لأنه لابد أن يسترعي شاهد الأصل شاهد الفرع في نقل الشهادة ويأذن له بذلك، وإلا لا تقبل شهادة الفرع. [7]

---

(1) ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج1، صـ427، المقدسي،– 1414 صـ 633، العمراني، البيان، ج13، صـ34.

(2) ابن حيدر، شرح قانون الإثبات بين القانون الإماراتي والقانون المصري ، -2013، ص350.

(3) ابن نجيم، البحر الرائق، ج7، ص71، ابن الهمام، فتح القدير،ج6،ص77 - 78،ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج1، ص427، الدسوقي، حاشية الدسوقي،ج6،ص122، العمراني، البيان، ج13 ، ص34.المقدسي، ، العدة شرح العمدة، ص 633

(4) ابن نجيم، البحر، ج7، ص71، ابن الهمام، فتح القدير، ج6، ص77 - 78،

(5) الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج6،ص122،

(6) الكاساني، بدائع الصنائع، ج3، ص -432، الحطاب الرعيني، مواهب الجليل، ج7،ص160،الخطيب الشربيني، مغني المحتاج ،ج2،ص268، البهوتي، كشاف القناع ،ج3، ص .538

(7) الشيرازي، المهذب، ج2 ، ص432 ، الماوردي ، الحاوي الكبير ، ج21 ، ص153 .

فكل هذه الضوابط غير موجودة في الشهادة السماعية في القانون، حيث يجوز لشاهد الفرع نقل الشهادة دون أخذ الإذن ممن سمعها(شاهد الأصل).

2. من حيث الشروط: فالإنابة شرط في نقل الشهادة، فيشترط إذن المنقول عنه في شهادة الناقلين على شهادته[1] بأن يسترعي شاهد الأصل شاهد الفرع ويطلب منه أن يشهد على شهادته فيقول شاهد الأصل مخاطباً شاهد الفرع، أشهد على شهادتي، أو اشهد علي أو أنقل عني هذه الشهادة لأن الفرع كالنائب عن الأصل، فلابد [2].

أما القانون فلم يذكر الإنابة في الشهادة السماعية مما يدل على أنه ليس شرطا لديهم، وهذا يخالف شرط الشهادة على الشهادة، وهي الإنابة وإلا لا تقبل تلك الشهادة. إلا في حالات تم توضيحها سابقا.

ثانيا :شهادة التسامع:

شهادة التسامع في الفقه تختلف عن شهادة التسامع في القانون، وتعرف شهادة التسامع في الفقه بشهادة السماع وهي نوعان:

1. الشهادة السماعية، وهي أن يقول الشهود سمعنا سماعا فاشيا من العدول وغيرهم أن هذه الدار صدقة على بني فلان.[3]

2. شهادة التسامع، أو أن يشتهر الخبر ويستفيض ، وتواترت به الأخبار من غير تواطؤ، فيشهد الشاهد بالواقعة محل النزاع بناء على هذه الاستفاضة [4]، وفي الحالتين لا يوجد نيابة أو وكالة بنقل الشهادة إلى مجلس القضاء.

---

(1) ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج1، صـ 420.

(2) الغنيمي، اللباب، المجلد 2، ج 4 ، صـ68 ، ابن فرحون ، تبصرة الحكام ، ج 1 ، صـ 420..

(3) ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج1،ص419،الدسوقي ،حاشية الدسوقي،ج6،ص109

(4) النظام ،ج3، ص 427’الكاساني ، بدائع الصنائع، ج9،ص9

الخاتمة:

في ختام هذا البحث توصلت إلى النتائج الآتية:

1. إن شهادة النقل والإنابة والشهادة غير المباشرة أسماء لقسم من الشهادة وهي الشهادة الفرعية.
2. المقصود من شهادة النقل أن ينيب شاهد الفرع عن شاهد الأصل في مجلس القضاء بعد أن يسترعيه شاهد الأصل لعذر ألم به.
3. أجاز الفقهاء هذا النوع من الشهادة للضرورة والحاجة اليها.
4. اعتبرت الإنابة في الشهادة من باب الوكالة وتأخذ معنى الوكالة الأصلية على أنها وكالة عن الغير.
5. شرط الأخذ بشهادة النقل هو الاسترعاء من الشاهد الأصلي للشاهد الفرعي.
6. شرط الأخذ بشهادة التسامع أن ينقلها الجمع ويستفيض وينتشر خبرها.
7. لم يأخذ القانون بشهادة النقل إلا في حالات استثنائية وأرجع العمل بها إلى السلطة التقديرية لقاضي الموضوع.
8. لم يفرق القانون بين شهادة السماع في الفقه، والشهادة على الشهادة، وعدهما شهادة واحده وهذا يخالف حال الشهادتين.

ونتيجة لما تم التوصل إليه في هذا البحث نوصي بالتالي:

1. الاهتمام بهذا النوع من الشهادة للأمس الحاجة إليها في حفظ الحقوق من الضياع.
2. تعديل المادة (38) من قانون الإثبات المدني ليشمل شهادة النقل.
3. وضع ضوابط وشروط لقبول شهادة النقل والتسامع في القانون كما في الفقه.
4. إدراج شهادة النقل والتسامع في قانون الأحوال الشخصية المتعلقة بإثبات النكاح والمهر.
5. إجراء المزيد من البحوث والدراسات على هذا النوع من الشهادة لكشف جوانب الغموض المحيط بها.

قائمة المصادر والمراجع:

ابن رفعة، كفاية النبيه شرح التبيه، دار الكتاب العلمية ، بيروت، ج19 طبعة غير معروفه.

ابن فارس، أبي الحسن، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم المقاييس في اللغة، بيروت، لبنان، دار الفكر، ط، ت 1415هـ - 1999 ،

ابن فرحون ، برهان الدين إبراهيم ابن علي بن أبي القاسم ،تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ،بيروت،لبنان ،المكتبة العصرية ،ط1،ت1432 - 2011،ج1،

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر ، بيروت، ط غ ، ت غ

ابن نجيم ، زين الدين، البحر الرائق شرح كنز الرقائق ، بيروت ، دار المعرفة ، ط3 ، ص1413 – 1993، ج7 ،

الأشقر محمد سليمان المجلي، في الفقه الحنبلي، دار القلم، طبعة غير معروفة ،ج2

أفندي، محمد علاء الدين، حاشية قرة العيون الأخبار ، تكملة / د المختار،بيروت ،لبنان ،دار الكتب العلمية ،ط2'ت1424 - 2003،ج11،

أنيس ، إبراهيم ، الصوالحي عطية، آخرون ، المعجم الوسيط، ، ج1 ، ص523.

البخاري ،أبو عبدالله محمد بن إسماعيل ،صحيح البخاري ،عجمان ،الامارات ،مؤسسة علوم القرآن ،عمان ،الأردن،دار الفرقان ،ط غ، ت غ1407 - 1987،ج

البطون ،بسام نهار، الشهادة في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة بالقانون الوضعي،عمان ،الأردن،دار الثقافة ،ط1،ت1431 - 2010،

البكري، محمد عزمي، الإثبات بشهادة الشهود في المواد المدنية والتجارية في ضوء الفقه والقضاء، دار محمود للنشر والطباعة، ط غ ، ت غ ،

البهوتي ، منصور بن يونس ،كشاف القناع عن متن الإقناع ،بيروت لبنان ،دار الكتب العلمية ،ط1،ت1418 - 1997،ج6،

الجندي، خليل بن اسحاق ، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب ، مركز نجيبوية للمخطوطات ،ط غ ، ت 1429 - 2008،ج7 .

حيدر، علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، عمّان، الأردن ، دار الثقافة للتوزيع والنشر، ط2، ت1430 - 2015 ،

الخرابشة، إحمود فالح، الإشكالات الإجرائية للشهادة في المسائل الجزائية دراسة مقارنة ،عمان الأردن ،دار الثقافة ،ط2،ت1431 - 2010.

الخطيب الشربيني ، شمس الدين محمد بن محمد ، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج ، تحقيق عبد الموجود معوض ، علي محمد وعادل أحمد ، بيروت ، لبنان ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، ت 2006 ،1427 .

الدسوقي ،محمد بن عرفة ،حاشية الدسوقي ،بيروت ،لبنان ،دار الكتب العلمية ،ط2،ت2003،1424-،ج6.

الرازي، محمد بن ابي بكر بن عبد القادر ، مختار الصحاح، مطبعة الكلية ، مصر ، ط1 ، ت 1329 ،

ربيع ،عماد محمد،حجية الشهادة في الإثبات الجزائي ،عمان ، الأردن ،دار الثقافة ،ج1،ت1432 - 2011،

الرصاع ،ابي عبدالله ابن عرفة ،الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق، الإمام ابن عرفة الوافية،دار الغرب الإسلامي /ط1،ت1993، بيروت لبنان ،ج1.

السجستاني،أبي داود سليمان ابن الأشعث، سنن أبي داود، دار الحديث، القاهرة،ط غ، ت غ، ج3

السعدي، خالد حربي، الشهادة في المسائل الجنائية، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، ت 2013

السكندري ، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير في شرح البداية، سوريا، لبنان، الكويت، دار النوادر، ط1 ، ت 1433 – 2012

السنهوري ، عبد الرزاق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، دار إحياء التراث العربي،طبعة غير معروفة ،ج1

الشرقاوي ،مصطفى ،شرح قانون الإثبات في المعاملات المدنية والتجارية لدولة الإمارات ،دبي،الإمارات، معهد دبي القضائي ،ط1،ت2015،

الشرقاوي ،مصطفى ،شرح قانون الإثبات في المعاملات المدنية والتجارية لدولة الإمارات ،دبي،الإمارات، معهد دبي القضائي ،ط1،ت 2015.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار إحياء التراث العربي،بيروت،ج1،ت غ، ط غ.

الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، ت1421 ، ج3 .

الصغير، عبد العزيز بن محمد الصغير، الشهادة في الإسلام وفقا للقانون السعودي، المركز القومي للإصدارات القانونية ،ط1، ت2015.

الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية ،بيروت،ج3،ط4،ت1426 - 2005.

الطرابلسي، علاء الدين علي بن خليل، معين الحكام بما يتردد بين الخصمين من الأحكام، دار الفكر، ط4 ، ت.غ ،

العبيدات ،يوسف ،شرح أحكام الإثبات في المعاملات المدنية والتجارية في ضوء قانون الإثبات الإماراتي، الأردن ،اثراء للنشر والتوزيع ،ط1،ت7،2012

عثمان زين، أدلة الإثبات دراسة مقارنة بالتركيز على قانون الإثبات السوداني، مكتبة الجامعة،ط1،ت2017, 1430

العمراني، الحسين يحيى بن أبي الخير سالم، البيان في مذهب الإمام الشافعي ، المملكة العربية السعودية ، جدة ، دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط4 – ت 1435 – 2014 ، ج13 ،

الغنيمي ، عبد الغني، اللباب في شرح الكتاب، المكتبة العلمية ، بيروت، لبنان ، 1413 – 1993 ، م 2، ج4 ،

قانون الإثبات القانون الاتحادي رقم 5 تاريخ 15 / 1 / 1992، المجلة القضائية، دولة الإمارات العربية المتحدة ، المنشورات الحقوقية ، 2008 ،

الكاساني ،علاء الدين أبي بن مسعود ،بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ،تحقيق،علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ج9،ط2،ت1424 - 2002.

المارديني،علاء الدين علي بن عثمان، الجوهر النقي على سنن البيهقي،دار النوادر،ط1، ت1434هـ 2013 ،ج10.

الماوردي، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب، الحاوي الكبير،ت،عبدالله محمد بجيب عوامه،ط1،ت1420،ت 1430 - 2009.

المقدسي، بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم ، العدة شرح العمدة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج2 ، ت 1994 – 1414.

النووي، أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، روضة الطالبين، تحقيق عبد الموجود معوض، عادل أحمد وعلي محمد بيروت، دار الكتب العلمية، ط3 ، ت 2006 –،1427

يس،عبد الرزاق حسين ،القواعد الموضوعة لإثبات المعاملات المدنية والتجارية ،دبي ،الإمارات ،أكاديمية شرطة دبي،ت1429 - 2008.

Vicarious Testimony in Islamic Jurisprudence and Positive Law

Aaesha Easa ALshehhi

Muhammad Ali Sumeran

College of Shari'a and Islamic Studies - University of Sharjah
Sharjah - U.A.E.

Abstract:

The study discusses the concept of vicarious testimony which consists of the testimony on testimony and the hearsay testimony. It is divided into two parts: the first part deals with the concept of vicarious testimony as well as the evidence of its legitimacy and Juristic adaptation. The second part explores the provisions related to vicarious testimony, such as the conditions of the hearsay testimony, the position of law regarding vicarious testimony, and finally a comparison between vicarious testimony in Islamic jurisprudence and law. The study aims to clarify an issue that is badly needed by people and that is required by the judiciary, so as to safeguard the rights and properties of people against any afflictions. This is added to facilitating things to nominated people and easing the burden on them, bearing mind that the resort to alternatives is permissible in Islamic legislation. The research came to several results, the most important of which are the following: hearing testimony has different definitions in jurisprudence and in law in terms of its designation and conditions, and it is different from the hearsay testimony. Besides, delegation is a prerequisite of the hearsay testimony. Therefore, the jurists considered the mandate in testimony as a kind of delegation in the sense that it authorizes another party, hence its legitimacy in jurisprudence. But there is no provision for it in the law.

Keywords: Testimony on Testimony, Hearing Testimony, The Judiciary.

ضوابط الاجتهاد في المسائل الافتراضية: دراسة تأصيلية

مبارك سعود عصفور العجمي

محمد علي سميران

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة

الشارقة - الإمارات العربية المتحدة

تاريخ الاستلام: 09-07-2018 **تاريخ القبول: 20-12-2018**

ملخص البحث:

سلطتُ الضوء في هذه الدراسة على ضوابط الاجتهاد في المسائل الافتراضية، وقسمت الدراسة إلى ثلاثة مباحث، بينت في المبحث الأول: مفهوم ضوابط الفتوى الافتراضية، وذكرتُ في المبحث الثاني: الضوابط العامة للفتوى الافتراضية، وفي المبحث الثالث: وضحتُ الضوابط الخاصة للفتوى الافتراضية، وختمت دراستي بنتائج وتوصيات واتبعت في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي، باستقراء المسائل الجزئية للوصول إلى الكليات، وكذلك سلكت المنهج التحليلي للتوصُل إلى المعلومة المطلوبة، وتوصلت الدراسةُ إلى أن ضوابط الفتوى الافتراضية هي المبادئ والقواعد الكلية التي تنطبق على جميع جزئياتها والقيود المتفرعة عنها.

الكلمات الدالة: المسائل الافتراضية، الضوابط، الإسلام.

المقدمة:

الحمد لله، نحمده ونستعينُه ونستغفرهُ ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وبعد:

فإن الفتوى من أهم المناصب الدينية وأعلاها قدراً، وأكثرها أثراً، وأعظمها خطراً، وقد قام بها على مر العصور علماء أفاضل أفنوا أعمارهم في العلم الشرعي تعلُماً وتعليماً وتأليفاً وتحريراً، فنفع الله بهم عموم المسلمين في عصرهم، وتعدى نفعها إلى ما تلاه من العصور، وما نزال إلى اليوم نسترشد بتلك الفتاوى، وننهل ممّا فيها من العلم والنّصح والتوجيه، والفتوى لا تقتصر على الفتوى الواقعية، بل إن هناك فتاوى افتراضية، وهي الفتاوى في مسائل لم تقع، وتقدير حكم الشارع في ذلك، وقد حفظ لنا التاريخ عن الفقهاء عدداً من الفتاوى التي لم تكن موجودة في عصرهم أو كانت مستبعدة أو نادرة مستغربة، وهذه الفتاوى أفادتنا كثيراً اليوم، وجعلتنا في سعة حينما وقعت في هذه الأزمنة المتأخرة وانتشرت انتشاراً ملحوظاً.

ولما كانت الفتاوى الافتراضية جائزة من الناحية الشرعية، فهذا لا يعني الإسراف في السؤال عمّا لم يقع، وافتراض افتراضات مستحيلة الوقوع، بل لابُدَّ من ضوابط تضبط هذه الفتاوى الافتراضية، حتى لا يقع الفقيه في الزيغ والانحراف، وهذه الضوابط هي مجال الدراسة.

إشكالية الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة في الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1. ما مفهوم ضوابط الفتوى الافتراضية؟
2. ما مصطلح ضوابط الفتوى الافتراضية؟
3. ما هي ضوابط الفتوى الافتراضية العامة؟
4. ما هي ضوابط الفتوى الافتراضية الخاصة؟

أهداف الدراسة:

لهذا الموضوع أهداف من أهمها ما يأتي:

1. بيان مفهوم ضوابط الفتوى الافتراضية.
2. إظهار مصطلح ضوابط الفتوى الافتراضية.
3. إبراز ضوابط الفتوى الافتراضية العامة.
4. الكشف عن ضوابط الفتوى الافتراضية الخاصة.

أهم الدراسات السابقة:

من الدراسات السابقة التي لها علاقة بهذه الدراسة ما يأتي:

1. المسائل الافتراضية وأثرها في نوازل العبادات وفقه الأسرة، للدكتورة بدرية السياري، دار كنوز إشبيليا، ط 1، 1438 ه – 2017 م.

وهي رسالة دكتوراه، والباحثة وضعت فيها تطبيقات معاصرة للفتوى الافتراضية، ولكنها لم تتطرق الى كل الضوابط، بل ضوابط محدودة، بخلاف بحثي حيث تكلمت عن جميع الضوابط.

2. الفقه التقديري وعلاقته بالنوازل، الدكتور عمر شاكر الكبيسي، مجلة العلوم الإسلامية، كلية العلوم، الجامعة العراقية، العدد التاسع، 1436ه-/ 2015م.

والباحث لم يتطرق إلى كل الضوابط، وإنما تكلم عن سبعة ضوابط، وفي بحثي هذا فقد توسعت فيه أكثر بالضوابط.

3. صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة معالم وضوابط وتصحيحات، الدكتور قطب الريسوني، دار ابن حزم، بيروت – لبنان، ط1، 1435ه/2014م.

وفي هذا المؤلف تحدث عن ضوابط الفتوى المستقبلية بشكل مختصر لا يتجاوز الصفحتين، ولا يتعدى ثلاثة ضوابط، وهذا بخلاف بحثي الذي اشتمل على جميع الضوابط.

4. الفتوى الافتراضية مفهومها وأهميتها وحكمها، محمد بن عبدالله المحيميد، بحث محكم، جامعة القصيم، 1434ه.

والباحث لم يتطرق إلى الضوابط، وهذا بخلاف بحثي المخصص لضوابط الفتوى

الافتراضيـة، ويتفـق مـع بحثـي فـي تعريـف الفتـوى الافتراضيـة حيـث تطـرق لهـا.

5. ضوابـط الفتـوى فـي القضايـا المعاصـرة، عبدالمجيـد محمـد السوسـوه، جامعـة صنعـاء كليـة الشـريعة الإسـلامية، صنعـاء – اليمـن، ط1.

والباحـث تحـدث عـن ضوابـط الفتـوى المعاصـرة الواقعـة، بخـلاف بحثـي المخصـص فـي ضوابـط الفتـوى الافتراضيـة التـي لمـم تقـع بعـد.

منهج الدراسة:

سلكتُ في هـذه الدراسـة منهجـاً اسـتقرائياً تحليليـاً تأصيليـاً، وذلـك بتتبـع الجزئيـات المتناثـرة فـي كتـب الضوابـط للتوصـل الـى الكليـات، وجمعهـا ودراسـتها، دراسـة تحليليـة تأصيليـة.

خطة الدراسة:

المقدمة: وفيها إشكالات الدراسة، وأهدافها، وأهم الدراسات السابقة، ومنهج الدراسة.

المبحث الأول: مفهوم ضوابط الفتوى الافتراضية.

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الفتوى لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثاني: تعريف الفتوى الافتراضية لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثالث: تعريف الافتراضية لغةً واصطلاحاً.

المبحث الثاني: الضوابط العامة للفتوى الافتراضية.

ويشتمل على خمسة مطالب:

المطلب الأول: أن تكون مستمده من النصوص الشرعية.

المطلب الثاني: أن لّا تكون الفتوى الافتراضية ممّا لا يستفاد منها ولا منفعة فيها.

المطلـب الثالـث: حسـن النيـة وقصـد التفقّـه والالتجـاء إلـى الله -سـبحانه-، وسـؤاله الإعانـة والتوفيـق.

المطلب الرابع: مراعاة الفتوى الافتراضية للأخلاق العامة.

المطلب الخامس: عقلانية مباحث الفتوى الافتراضية.

المبحث الثالث: الضوابط الخاصة للفتوى الافتراضية.

ويشتمل على ثمان مطالب:

المطلب الأول: أن تكون الفتوى الافتراضية موافقة للشريعة ولا تصطدم بثوابتها.

المطلب الثاني: أن لّا تصطدم الفتوى الافتراضية بالثوابت العلمية أو العقليات القطعية.

المطلب الثالث: ضابط احتمال الوقوع، الاستحالات ومنها العقلية.

المطلب الرابع: أن لّا تخالف آداب الطاعات، ولا يَفْتَرِضُ ما يتنافى مع آدابها ومكانتها.

المطلب الخامس: أن لّا يحجر على الافتراضات بالتنكير.

المطلب السادس: ضابط تقديم الواقع على المُتوقّع، فقه الأولويات.

المطلب السابع: طبيعة القائم بتقديم الفتوى الافتراضية.

المطلب الثامن: ضابط الرجحان المصلحي.

الخاتمة:

المبحث الأول: مفهوم ضوابط الفتوى الافتراضية

إن ضوابط الفتوى الافتراضية، عبارة عن مركب إضافي من ثلاثة كلمات، فلا بُدّ عند تعريفه أن نُعرِفَ كلّ كلمة على حدة، لغةً واصطلاحاً، فنُعرِّف الفتوى لغةً واصطلاحاً، والافتراض لغةً واصطلاحاً، والضوابط لغةً واصطلاحاً، ثم نعرف ضوابط الفتوى الافتراضية كمركب إضافي، ويقسم هذا المبحث الى خمسة مطالب هي كالتالي:

المطلب الأول: تعريف الفتوى لغةً واصطلاحاً

الفتوى لغة:

الفَتوى والفُتيا مصدر من أفتاه في الأمر؛ إذا أبانه له[1] فالفتوى في لغة العرب: اسم مصدر للفعل أفتى يفتي إفتاءً، بمعنى الإبانة، يقال: أفتاه في الأمر إذا أبان له، وأفتيته في

(1) مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد العرقسوسي، (لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1426ه/2005م) ط 8، ج: 1، ص: 1320.

مسألته إذا أجبته عنها، والفتيا تبيين المشكل من الأحكام، أصله من الفتى، وهو الشاب الحدث الذي شب وقوي، فكأنه يقوّي ما أشكل ببيانه[1].

والفتيا والفُتوى والفَتوى لغات: والأول أفصحها، قال ابن سيده: « وإنما قضينا على ألف أفتى بالياء؛ لكثرة (ف ت ي) وقلة (ف ت و)[2]».

وممّا سبق يتضح أن الفتوى تأتي بمعنى الإبانة، والإجابة عن المسألة، وتبيين المشكل من الأحكام.

تعريف الفتوى اصطلاحاً:

تعرف الفتوى عند العلماء بأنها:

أولاً: تعريف الحنفية

عرّف كبري زاده الفتوى بقوله: «علم تروى فيه الأحكام الصادرة عن الفقهاء في الوقائع الجزئية، ليسهل الأمر على القاصرين من بعدهم»[3].

ثانياً: تعريف المالكية

عرّف ابنُ رشد الجدُ الفتوى بقوله: «إظهار الأحكام الشرعية بالانتزاع من الكتاب والسنة والإجماع والقياس»[4].

عرّف القرافيُ الفتوى بقوله: «الفتوى إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة»[5].

ثالثاً: تعريف الشافعية

عرّف ابنُ الصلاح الفتوى بقوله: «قيل في الفتوى: إنها توقيعٌ عن الله -تبارك

---

(1) جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، مادة: (فتا)، (بيروت: دار صادر، 1414ه) ط3، ج: 15، ص: 145 - 148.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (فتا)، ج: 15، ص: 148.

(3) أحمد بن مصطفى طاش كبري زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، 1405ه/1985م) ط1، ج: 2، ص: 557 - 558.

(4) محمد بن احمد بن رشد القرطبي، فتاوى ابن رشد، تحقيق المختار بن طاهر التليلي، (بيروت – لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1407ه/1987م) ط1، ج: 3، ص: 1497.

(5) شهاب الدين القرافي، الفروق، (عالم الكتب)، ج: 4، ص: 53.

وتعالـى»[1].

رابعاً: تعريف الحنابلة

عرف البهوتي الفتوى بأنها « تبيين الحكم الشرعي للسائل عنه »[2].

والتعريـف الـذي نختـاره مـن تعريفـات الفقهـاء هـو تعريـف البهوتـي؛ وذلـك أنـه يشـمل السـؤال فـي الوقائـع وغيرهـا.

ومن التعريفات المعاصرة:

عرّف الأشـقر الفتـوى بقولـه: « الإخبـار بحكـم الله تعالـى باجتهـاد عـن دليـل شـرعيٍّ، لمـن سـأل عنـه فـي أمـر نـازلٍ »[3].

عرّف الريسـوني الفتـوى بقولـه: « إخبـار المسـتفتي بالحكـم الشـرعي فـي خصـوص مسـألته عـن نقـل أو اجتهـاد بـلا إلـزام »[4].

ولقد تبيّن لي أن التعريف المختار هو تعريف قطب الريسوني لما يأتي:

قولـه: « إخبـار المسـتفتي بالحكـم الشـرعي» إشـارة إلـى القصـد الإرشـادي فـي الفتـوى، لأن المفتـي قائـم فـي الأمـة مقـام الطبيـب، فهـو يوجـه المسـتفتي فـي مسـالك التديـن، ويعالـج أدواء المُسـتفتين بعـلاج الشـرع.

وقولـه: «خصـوص مسـألته» وهـذا يجرنـا الـى مـا يعـرف بتحقيـق المنـاط، وهـو تنزيـل حكـم جزئـي علـى محـل جزئـي.

وقولـه: « بـلا إلـزام » وهـذا قيـد فـي التعريـف ليخـرج حكـم القاضـي لكـون حكمـه ملـزم، حيـث إنـه لـم يتقيّـد بـه غيـره. وكذلـك وضـع قيـد (نقـل أو اجتهـاد) لأن الفتـوى تأخـذ مـن النُصـوص وكذلـك مـن الاجتهـاد بالـرأي.

(1) عثمان بن عبدالرحمن تقي الدين ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، المحقق موفق عبدالله عبدالقادر، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1423ه/2002م) ط2، ج: 1، ص: 72.

(2) انظر: منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتي، شرح منتهى الإرادات، (عالم الكتب، 1414ه/1993م) ط1، ج: 3، ص: 483.

(3) محمد سليمان الأشقر، الفُتيا ومناهج الإفتاء، (الكويت – حولي: مكتبة المنار الاسلامية، 1396ه/1976م) ط، ص: 9.

(4) قطب الريسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة معالم وضوابط وتصحيحات، (بيروت – لبنان: دار ابن حزم، 1435ه/2014م) ط1، ص: 26 - 27.

المطلب الثاني: تعريف الفتوى الافتراضية لغةً واصطلاحاً

الافتراض: مصدر للفعل افترض، وهو مزيد، أصله: فَرْض – بفتح الفاء وسكون الراء– في اللغة يأتي بإزاء عدة معان؛ ومنها: التقدير[1]، يقال: فرض الأمر إذا قدّره وتصوّره بعقله وجعل له معالماً وحدوداً. قال الله تعالى: { فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ } سورة البقرة: الآية 237؛ أي: قدرتم[2].

وكما يقال: فرض المحال ليس بمحال، أي: تقديره وتجويز العقل له[3].

وذكر التهانوي أن الفرض – بمعنى التجويز العقليّ – أعمُ مطلقاً من الفرض بمعنى التقدير؛ إذ للعقل أن يفرض المستحيلات والممتنعات أي يلاحظها ويتصورها[4].

والفرض على نوعين:

أحدهما: انتزاعي؛ وهو إخراج ما هو موجود في الشيء بالقوة إلى الفعل ويكون الواقع موافقاً للمفروض.

والثاني: اختراعي؛ وهو التَّعملُ واختراع ما ليس بموجود في الشيء بالقوة أصلاً، ويكون الواقع مخالفاً للمفروض[5].

وقد سمّاه العطار: الوجود الذهني؛ وقسمه إلى الوجود الذهني الانتزاعي، والوجود

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج: 7، ص: 203، محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق يوسف محمد، (بيروت – صيدا: المكتبة العصرية، 1420ه/1999م) ط5، ج: 1، ص: 237، محمد الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة: (ف ر ض)، مجموعة من المحققين، (دار الهداية)، ج: 18، ص: 486.

(2) محمد بن صالح ابن عثيمين، تفسير الفاتحة والبقرة، (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1423ه) ط1، ج: 3، ص: 171، أبي البقاء أيوب الكفوي، الكليات، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ج: 1، ص: 688، الرازي، مختار الصحاح، ج: 1، ص: 237، محمد قلعجه جي وحامد قنيبي، معجم لغة الفقهاء، (بيروت: دار النفائس، 1408ه/1988م) ط2، ج: 1، ص: 343.

(3) الكفوي، الكليات، ج: 1، ص: 185، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول نكري، دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون)، تعريب حسن هاني فحص، (لبنان – بيروت: دار الكتب العلمية، 1421ه/2000م) ط1، ج: 3، ص: 15.

(4) انظر: محمد بن علي ابن القاضي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996م) ط1، ج: 2، ص: 1268، وانظر: الكفوي، الكليات، ج: 1، ص: 690؛ فقد قال: « ومراد القوم بقولهم: الجزء الذي لا يتجزأ لا يقبل القسمة لا كسراً ولا وهماً ولا فرضاً: هو التعقل لا مجرد التقدير ».

(5) نكري، دستور العلماء،ج: 3، ص: 15، التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج: 2، ص: 1268.

الذهنـي الاختراعـي، وذكـر انحصـار الوجـود الذهنـي فيهمـا، والفـرض متعلـق بالوجـود الذهنـي؛ لأنـه موجـود فـي الأذهـان لا الوجـود العينـي الخارجـي[1].

وبعض العلماء قسّم الفرض إلى قسمين:

الأول: فرض المحال؛ وهذا القسم لا يجري في الفرض بمعنى التجويز العقلي.

الثاني: الفرض المحال؛ ويجري في الفرض بمعنى التقدير[2].

وهذا هو الفرض في قولهم فرض المحال ليس بمحال[3].

قال الكفوي: «والفرض هو الذي لا يطابق الواقع ولا يعتد به أصلاً »[4].

فالفرض هھنـا بمعنـى تصـور العقـل، إلا أن التصـور فـي الانتزاعـي مطابـق للواقـع، وفـي الاختراعـي مخالـف لـه، فالاشـتراك بيـن النوعيـن معنـوي[5].

ويظهـر ممّـا سبق بـأن الفـرض يأتـي بمعنـى: التجويـز العقلـي؛ هـو الأنسـب للبحـث حيـث إن الفـرض متعلـق بالوجـود الذهنـي؛ لأنـه موجـود فـي الأذهـان لا الوجـود العينـي الخارجـي.

تعريف الفتوى الافتراضية كمركب إضافي:

مصطلـح الفتـوى الافتراضيـة حـادث، ولـم أجـد مـن عرفـه مـن العلمـاء المعاصريـن سـوى تعريـف واحـد، فـي بحـث محكـم للفتـوى الافتراضيـة، أمـا التعاريـف التـي وجدتهـا فهـي تعـرف الفقـه الافتراضـي بنوعيـه، الفتـوى فيمـا لـم يقـع جوابـاً للسـائل، وهـذا مجـال بحثنـا، والنـوع الثانـي تقديـر الفقيـه مسـائل لـم تقـع، وهـذه التعاريـف هـي:

---

(1) انظر: حسن بن محمد بن محمود العطار، حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع، (دار الكتب العلمية)، ج: 1، ص: 358.

(2) سعد الملة والدين مسعود الهروي الحنفي التفتازاني، التذهيب شرح الخبيصي على تهذيب المنطق والكلام، عليه حاشيتان للدسوقي وللعطار، تصحيح محمد الشرنوبي، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1355ه/1936م)، ص: 127 - 128.

(3) نكري، دستور العلماء، ج: 3، ص: 16.

(4) الكفوي، الكليات، ج: 1، ص: 690.

(5) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج: 2، ص: 1268.

وأما تعريف الفتوى الافتراضيّة فقد عرّفها:

أولاً: تعريف محمد المحيميد للفتوى الافتراضية

قال محمد المحيميد: « تبيين الحكم الشرعي عن دليل لمن سأل عنه في مسائل لم تقع بعد وإنما يقدر وقوعها» [1].

وهذا التعريف هو الوحيد الذي عرف الفتوى الافتراضية، وهو يشمل ما يتصور وقوعه من المسائل في زمن المفتي وما لا يتصور [2].

ثانياً: تعريف قطب الريسوني.

قال قطب الريسوني: «هو الفتوى في مسائل لم تقع، وتفريع الرأي في أمور قبل أن تكون، ويفترض وقوعها بالتصور العقلي المجرد» [3].

وفي هذا التعريف نوعان من الفقه الافتراضي وهما: الفتوى في مسائل لم تقع، وهذه الفتوى الافتراضية مجال بحثنا، وتفريع الرأي في أمور قبل أن تكون واقعة، وهذا عمل الفقيه حيث يفترض أموراً لم تقع استعداداً لوقوعها في مستقبل الزمان.

وكذلك في هذا التعريف أُخذَ عليه عدم اشتماله على المعنى اللغوي للفرض وهو التقدير والتجويز العقلي [4].

ثالثاً: تعريف سعيد القحطاني

قال سعيد القحطاني: « هو العلم المتعلق بقيام الفقيه بتجويز وقوع المسائل الشرعية العملية، والجواب عن أسئلة المستفتين فيما لم يقع، وتقدير حكم الشارع في ذلك» [5].

وبما أن سعيد القحطاني قد استشكل على التعريف السابق عدم اشتماله على قيدين هما التقدير والتجويز العقلي، فقد ذكر في تعريفه هذين القيدين، فلقد قال في التعريف: « تجويز

(1) محمد بن عبد الله بن محمد المحيميد، الفتوى الافتراضية مفهومها وأهميتها وحكمها، بحث محكم، جامعة القصيم، 1434ه، ص: 5.

(2) المحيميد، الفتوى الافتراضية، ص: 5.

(3) قطب الريسوني، مقولات في التجديد الفقهي، (الإمارات – الشارقة: مكتبة الصحابة، مكتبة التابعين – القاهرة، 1427ه-2006م) ط1، ص: 50.

(4) انظر: سعيد بن متعب القحطاني، الفقه الفرضي حقيقته وحكمه، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد السادس عشر، 1434ه/2013م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ص: 131.

(5) القحطاني، الفقه الفرضي، ص: 131.

وقوع المسائل الشرعية العملية »؛ وهذا قيد وضع في التعريف، وهو استعمال العقل والفكر لوضع تَصَوُر لمسائل لم تقع بعدُ، وبيان حكم الشارع فيها حال حدوثها.

وقوله: « والجواب عن أسئلة المُستفتين بما لم يقع »؛ قيد ثانٍ في التعريف، وهو إجابة أسئلة المُستفتين في مسائل لم تقع لهم بعد[1].

وهذا القيد الثاني هو ما سنقوم ببحثه، وهو الفتوى الافتراضية.

والتعريف المختار للفتوى الافتراضية:

ويظهر لي من خلال التعريفات السابقة أن التعريف المختار: « هو الفتوى في مسائل لم تقع، ويفترض وقوعها بالتصور العقلي المجرد، جواباً عن أسئلة المستفتين فيما لم يقع، وتقدير حكم الشرع في ذلك ».

فقولنا: « الفتوى في مسائل لم تقع » قيد لإخراج الفتوى في مسائل واقعة.

وقولنا: «جواباً عن أسئلة المستفتين فيما لم يقع» قيد في التعريف وهو إجابة أسئلة المستفتين في مسائل لم تقع لهم بعد.

وقولنا: «وتقدير حكم الشرع في ذلك» وتقدير؛ هو بيان عمل الفقيه في الاجتهاد في تقدير حكم الواقعة لو وقعت.

حكم الشرع؛ هو قيد لإخراج الحكم العقلي.

المطلب الثالث: تعريف الافتراضية لغةً واصطلاحاً

ضوابط الفتاوى الافتراضية جمع ضابط الفتوى الافتراضية.

والضابط لغة: اسم فاعل من (ضَبَط)، والضبط لزوم الشيء وحبسه، وحفظه حفظاً بليغاً أو حازماً، والضبط الإتقان والإحكام، والرجل ضابط أي حازم أو متقن، وقيل: ضبطت البلاد إذا قمت بأمرها قياماً حازماً محافظاً عليها[2].

والضابط اصطلاحاً: هو حكم كلي ينطبق على جزئيات[3].

---

(1) المصدر ذاته، ص: 132.

(2) انظر: محمد بن أحمد بن الهروي الأزهري، تهذيب اللغة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م) ط1، ج: 11، ص: 339، وانظر: ابن منظور، لسان العرب، ج: 7، ص: 340.

(3) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج: 2، ص: 886.

تعريف ضوابط الفتوى الافتراضية اصطلاحاً: هي المبادئ والقواعد الكلية التي تنطبق على جميع جزئياتها والقيود المتفرعة عنها(1).

وهذا التعريف لضوابط الفتوى الافتراضية، هو التعريف المختار، حيث أنه يشتمل على الضوابط العامة، والضوابط الخاصة، ومن شأن التعاريف أن تكون جامعة مانعة.

المبحث الثاني: الضوابط العامة للفتوى الافتراضية

إذا كانت الفتوى الافتراضية جائزة من الناحية الشرعية، فهذا لا يعني الإسراف في السؤال عمّا لم يقع، وافتراض افتراضات مستحيلة الوقوع، بل لابد من ضوابط عامة تضبط هذه الفتاوى الافتراضية، حتى لا يقع الفقيه في الزيغ والانحراف، وهذه الضوابط العامة هي المبادئ والقواعد الكبرى التي تشكل المرجع العام والإطار الشامل للفتوى الافتراضية، وهذه الضوابط مقسّمة على خمسة مطالب، وهي على النحو الآتي:

المطلب الأول: أن تكون مُستمدةٌ من النّصوص الشرعية

إن العلماء يلجؤون إلى الأسباب المهمة في التقدير وهو التفاعل، والتفاعل الملهم للتقدير له مصدران هما: التفاعل مع النصوص الشرعية، والتفاعل مع أسئلة المُستفتين، أما التفاعل مع النصوص الشرعية فقد أنتجت كثير من المسائل التي أنعشت الفقه الإسلامي قديماً وَمَدتْهُ حديثاً بالتأصيل لكثير من النوازل، فالمسألة المقدرة ناتجة عن تفاعل مع النصوص أو مع المُستفتين ممّا يُنتج تقديراً متكاملاً(2)، وهذا مثال للتفاعل مع النصوص الشرعية، وهو ما قدره بعض الصحابة عند نزول قول الله تعالى: { وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا } سورة النور، الآية 4، قال سعد بن عبادة، وهو سيِّدُ الأنصار: أهكذا أُنْزِلَتْ يا رسول الله؟ فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم -: يَا مَعْشَرَ الأنصار، ألا تسمعون إلى ما يقول سيدكم؟ !، قالوا: يا رسول الله، لَا تَلُمْهُ، فإنه رجل غَيُورٌ، والله ما تزوج امرأة قَطُّ إلا بِكْراً، وما طلق امرأة له قط فَاجْتَرَأَ رجل منَّا على أن يتزوجها من شدّة غيرته، فقال سعد: والله يا رسول الله إني لأعلم أنها حقٌ، وإنها من الله تعالى، ولكني قد تعجبت أَني لو وجدتُ لكاعاً تفخذها رجل لم يكن لي أن أَهيجه ولا أحركه حتى آتي بهم حتى يقضي حاجته!!... فنزلت {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ

(1) انظر: نور الدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة ـ قطر، كتاب الأمة، عدد 66، السنة الثامنة عشرة، ط1، 1419ه/1998م، ج: 2، ص: 25، 33.

(2) انظر: الكبيسي، الفقه التقديري، ص: 262.

أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ} سورة النور، الآية [1]6، فكان هذا التفاعل من الصحابة – رضي الله عنهم – لحادثة سبباً في نزول آيات تُفَصِّل في أحكام طريقة الملاعنة، أما التفاعل مع المُستفتين، فكتب الفقه للمذاهب الإسلامية مليئة بكثير من المسائل التي قدرت المسائل وأوجدت النتائج والحلول[2].

المطلب الثاني: أن لا تكون الفتوى الافتراضية ممّا لا يستفاد منها، أي عبثيّة ولا منفعة فيها

فمن ضوابط الفتوى الافتراضية المهمة الإحاطة بالمسألة المفترضة وذكر أبعادها وما يترتب عليها من آثار، أما المسائل التي لا يستفاد منها ولا منفعة فيها ولا طائل من ورائها أو القصد منها إشغال الناس وإشغال الفقيه بها، فذلك مما ورد النهي عنه لأنه من قبيل الأغلوطات، ومن قبيل العبث وضياع الوقت فيما لا فائدة منه[3].

وممّا يوضِّح هذا الضابط ويجليّه ما ذكره بعض الفقهاء: « إن ممّا زاد الفقه صعوبة ما اتسع فيه أهل المذهب من التفريعات والفروض، حتى إنهم فرضوا ما يستحيل وقوعه عادة، فقالوا: لو وطيء الخنثى نفسه فولد، هل يرث ولده بالأبوة أو الأمومة أو هما، ولو تزايد له ولد من بطنه وآخر من ظهره لم يتوارثا؛ لأنهما لم يجتمعا في بطن ولا ظهر، وفرضوا مسألة الستة حملاء، واجتماع عيد وكسوف، مع أنه مستحيل عادة، واعتذر بعضهم عن ذلك بأنهم فرضوا ما يقتضيه الفقه بتقدير الوقوع، ورده المازري بأنه ليس من شأن الفقيه تقدير خوارق العادة، قال السنوسي بعده: ولو اشتغل الإنسان بما يخصه من واجب ونحوه، ويتعلم أمراض قلبه وأدويتها، وإتقان عقائده، والتفقّه على معنى القرآن والحديث، لكان أزكى لعلمه وأضوا لقلبه، لكن النفوس الردية وإخوتها من شياطين الإنس والجن لم تترك العقل أن ينفذ لوجه مصلحة »[4].

(1) أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرناؤوط – عادل مرشد – وآخرون، إشراف عبدالله بن عبدالمحسن التركي، (مؤسسة الرسالة، 1421ه/2001م) ط1، ج: 4، ص: 33 - 34، رقم الحديث (2131). قال المحقق شعيب الأرنؤوط حديث حسن، عباد بن منصور – وإن كان فيه ضعف من جهة حفظه – قد توبع على بعضه، وقد صرح بالسماع عند الطيالسي والطبري والبيهقي، وباقي رجاله ثقات، وقال الهيثمي: رواه أحمد، وفيه عباد بن منصور وهو ضعيف وقد وُثقَ. انظر: نور الدين علي الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق حسام الدين القدسي، (القاهرة: مكتبة القدسي، 1414ه/1994م)، ج: 7، ص: 74، رقم الحديث (11194).

(2) انظر: الكبيسي، الفقه التقديري، ص: 263.

(3) انظر: القحطاني، الفقه الفرضي، ص: 193، وانظر: الكبيسي، الفقه التقديري، ص: 266، وانظر: بدرية صالح السياري، المسائل الافتراضية وأثرها في نوازل العبادات وفقه الأسرة، (المملكة العربية السعودية – الرياض: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1438ه/2017م) ط1، ص: 56.

(4) انظر: محمد بن محمد بن أحمد المقري، القواعد، تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد، (المملكة العربية السعودية –

المطلب الثالث: حسن النية وقصد التفقُّه والالتجاء إلى الله وسؤاله الإعانة والتوفيق

أنه لابُدّ أن يكون القصد من الفتوى الافتراضية والبحث فيها من أجل التفقّه بها، ويعتبر بها نظائرها ويفرِّع عليها والفائدة والمِراء، لا الغلو والتعمق في الدين والتعنُت والمغالطة وحب الظهور وصرف الوجوه، فَنِيِّة المغالبة وطلب العلو والمباهاة، وصرف وجوه الناس فهذا ممّا ذمّه العلماء الربانيون، ودلت السنة على قبحه وتحريمه[1]، فروي أنّ النبيّ – صلى الله عليه وسلم – قال: { لَا تعلموا العلم لِتُبَاهُوا بِهِ العلماء، ولا لِتُمَارُوا به السفهاء، ولا تَخَيَّرُوا به المجالس، فَمَنْ فَعَلَ ذلك، فالنار النار }[2].

وقد روي عن عليٍّ من إنكاره على ابن الكواء أن يسأل تعنتاً، وأمره أن يسأل تفقُهاً.

وكذلك فإن الالتجاء إلى الله تعالى وسؤاله الإعانة والتوفيق، من أهم الآداب التي ينبغي أن يراعيَها القائم بالفتوى الافتراضية؛ ليوفق للصواب ويفتح عليه بالجواب.

قال ابن القيم: « ينبغي للمفتي الموفّق إذا نزلت به المسألةُ أن ينبعث من قلبه الافتقارُ الحقيقيُ الحالي لا العلمي المجرد إلى مُلْهم الصواب، ومعلم الخير وهادي القلوب، أن يلهمه الصواب، ويفتح له طريق السداد، ويدله على حُكمه الذي شرعه لعباده في هذه المسألة فمتى قرع هذا الباب، فقد قرع باب التوفيق، وما أجدر من أمل فَضْلَ ربه -تعالى- أن لا يحرمه إيّاه، فإذا وجد من قلبه هذه الهِمّة فهي طلائع بشرى التوفيق، فعليه أن يوجّه وجهه ويحدق نظره إلى منبع الهدى ومعدِن الصواب ومطلع الرشد، وهو النصوص من القرآن والسنة وآثار الصحابة فيستفرغ وسعه في تعرف حكم تلك النازلة منها، فإن ظفر بذلك أخبر به، وإن اشتبه عليه بادر إلى التوبة والاستغفار والإكثار من ذكر الله، فإن العلم نورُ

مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مركز إحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى) ج: 2، ص: 465 - 466، وانظر: محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، 1416ه/1995م) ط1، ج: 1، ص: 422 – 423.

(1) انظر: ابن حجر ، فتح الباري، ج: 13، ص: 267، وانظر: زين الدين عبدالرحمن بن أحمد بن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، تحقيق شعيب الأرناؤوط – إبراهيم باجس، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1422ه/2001م) ط7، ج: 1، ص: 249، وانظر: محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، شارك في التخريج أبو عمر أحمد عبدالله أحمد، (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 1423ه) ط1، ج: 6، ص: 142، وانظر: الحجوي، الفكر السامي، ج: 1، ص: 420.

(2) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، (باب الانتفاع بالعلم والعمل به)، ج: 1، ص: 170، رقم الحديث (254)، قال المحقق: حسن لغيره، رجاله ثقات رجال الصحيح لكن فيه عنعنة ابن جريج وأبي الزبير، وقال الألباني: صحيح لغيره. انظر: محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، (الرياض – المملكة العربية السعودية: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1421ه/2000م) ط1، ج: 1، ص: 154، رقم الحديث (107).

الله يقذفه في قلب عبده والهوى والمعصية رياحٌ عاصفةٌ تطفئ ذلك النور أو تكاد، ولابُدّ أن تُضْعِفَه، وشهدت شيخ الإسلام قدّس الله روحه إذا أعيته المسائل، واستعصت عليه فرّ منها إلى التوبة والاستغفار والاستغاثة بالله واللجأ إليه، واستنزال الصواب من عنده والاستفتاح من خزائن رحمته، فقلما يلبث المدد الإلهي أن يتتابع عليه مَدًا، وتزدلف الفتوحات الإلهية إليه بأيتهن يبدأ »(1).

ولذلك يتبين بأن من الأخطاء والمزالق التي يقع فيها بعضُ المفتِين، قلة وضعف الصلة بالله – عز وجل – والله أعلم.

المطلب الرابع: مراعاة الفتوى الافتراضية للأخلاق العامة

إن من أهداف الشريعة الإسلامية المحافظة على الجانب الخُلقي في الإنسان، وأي فتوى فقهية سواء كانت واقعية أو افتراضية تخرج الإنسان عن البُعد الأخلاقي فهي فتوى باطلة(2).

وأحكام الشريعة كلُها مشبعة بالاعتبارات الدينية والأخلاقية، وممّا يجلي هذا ويوضحه ما ذكره حمادي العبيدي بقوله: « ثم إنّ أحكام الشريعة كلُها مُشْبَعَةٌ بالاعتبارات الدينية والأخلاقية، وذلك مثل تحريم الربا، أو الثراء غير المشروع بوجه عام، وتحريم إصدار الأحكام على أساس الشبهة والحرص على تساوي الطرفين المتعاقدين، ومراعاة الوسط في الأمور... وكون العديد من العقود، التي هي موضع نظر التشريع الإسلامي تتشابه في تكوينها إلى حدٍّ بعيد، إنما يرجع بدرجة كبيرة إلى تلك العقود يسودها الاهتمام ذاته بمراعاة نفس المبادئ الأخلاقية والدينية »(3).

والشريعة الإسلامية لا تتهاون في إبطال كثير من المعاملات؛ وذلك لأنّها تتحايل على الجانب الخُلقي مثل زواج المتعة، ونكاح التحليل، وقتل الوارث للمورث لاستعجال الإرث، وبيع العِينة، وغير ذلك كثير، فأحكام الشريعة كلّها مليئة بالاعتبارات الدينية والأخلاقية(4).

ويتبين مما سبق بأن الفتوى الافتراضية لابُدّ أن تتقيّد بضابط مراعاة الأخلاق العامة، فإذا أصدرت فتوى افتراضية تتجاوز الأخلاق العامة، أو تخرج الإنسان عن البُعد الأخلاقي، فهي فتوى باطلة.

(1) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج: 6، ص: 67 - 68.

(2) انظر: صلاح الدين خلوق، الفقه الافتراضي وتطبيقاته على النوازل المعاصرة، (بيروت – لبنان: دار ابن حزم، مركز التراث الثقافي المغربي، 1436ه/2015م) ط1، ص: 27.

(3) حمادي العبيدي، ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، (بيروت – لبنان: دار الفكر العربي، 1991م) ط1، ص: 98.

(4) انظر: العبيدي، ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، ص: 98، وانظر: خلوق، الفقه الافتراضي، ص: 27.

المطلب الخامس: عقلانية مباحث الفتوى الافتراضية

إن الفتوى الافتراضية وإن كان مجالها استشرافي مستقبلي، وللزمن الآتي، فلا يجوز لها أن تكونَ مخالفةً للعقل الصحيح السليم، حيث إنّه لا يمكن أن يخالف العقلُ الصحيحُ النقلَ الصحيحَ بحال(1).

وكلّ مقصدٍ شرعيٍّ إلّا وتتلقاهُ العقولُ العامّة والخاصّة بالقبول والتأييد، لما فيها من مسايرة الفطرة، ومطابقة الأعراف، ومناسبة المعقول، ولأنه معلل سواء في ظاهر حكمِهِ بما يوافق الأفهام السليمة، أو معلل في باطنه بحكمة إلهية تُراعَى فيها مصالحُ العباد في العاجل والآجل(2).

المبحث الثالث: الضوابط الخاصة للفتوى الافتراضية

نتطرق في هذا المبحث الى الضوابط الخاصة، المتفرِّعة عن الضوابط العامة، ويقسم هذا المبحث الى ثمان مطالب هي كالتالي:

المطلب الأول: أن تكون الفتوى الافتراضية موافقة للشريعة ولا تصطدم بثوابتها أو المسلمات

وهذا الضابط يلزم منه أن لّا يفترَض الفقيهُ أو المجتهد افتراضات تؤدي نتائجها إلى مخالفة جوهر الشريعة أو مقاصدها، ويجب أن تكون مسائل الفتوى الافتراضية موافقة لعموم الشريعة وللتكليف الشرعي، وبالتالي فإن المقصود من هذا الضابط أن تكون مسائل الفتوى الافتراضية منبثقة من هذا المرجع العام، فمقاصد الفتوى الافتراضية لا يحددها الواقع بمعزل عن الشرع، ولا يفرضها السائل من خلال مصالحه وحاجياته الخاصة، بل لابد من هذه المقاصد الافتراضية أن ترجع إلى الشرع، والشرع قد قرّر مجموعةً من

(1) انظر: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن محمد الحراني الحنبلي بن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411ه/1991م) ط2، ج: 1، ص: 147، وانظر: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم الحراني ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق عبدالرحمن بن قاسم، مجمع(المدينة المنورة – المملكة العربية السعودية: الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416ه/1995م) ج: 11، ص: 490، وانظر، خلوق، الفقه الافتراضي، ص: 28، وانظر: موقع الإسلام سؤال وجواب، المشرف العام محمد صالح المنجد، العقل الصحيح لا يخالف النقل الصحيح.

(2) انظر: نور الدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1419ه/1998م، العدد 65 - 66، السنة الثامنة عشرة، ط1، ج: 1، ص: 133، وانظر: الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج: 2، ص: 32.

الثوابت والمسلمات في العقيدة والعبادات والسلوكيات، ولا يجوز فيها التحريف ولا التبديل ولا التأويل، ومن مجموعة ذلك استقبال الكعبة في الصلاة(1).

قال الله تعالى: { وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ } سورة البقرة، الآية 150، فالكعبة المشرفة لا تنتقل من مكانها ولو كان ذلك لأحد لكان للرسول – صلى الله عليه وسلم – الذي كان يردد نظره إلى السماء مرة بعد أخرى انتظاراً لوحي يؤمر فيه باستقبال الكعبة بدل بيت المقدس(2)، وهو ما عبّر عنه القرآن بقوله تعالى: {قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ۗ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ} سورة البقرة، الآية 144، فمن خلال الآية أمر الله سبحانه وتعالى بتحويل القبلة شطر المسجد الحرام في أي من نواحي البلاد وأقطار الأرض، ولم يأمرها بالذهاب إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – مع مكانته عند ربه وعلو منزلته(3).

لكن رغم ذلك نجد من يزعم بزيارة الكعبة لأولياء الله تعالى، وهذا يصادم الثوابت القرآنية المذكورة سابقاً، فهذا السيوطي يقول: « وقد حكى جماعة أن الكعبة رُئِيَتْ تطوف ببعض الأولياء – هذا كلام الشيخ خليل وناهيك به إمامة وجلالة »(4).

وكذلك نجد المرادي يقول: « واعلم أن البلد هو الصورة الجسمانية، والكعبة القلب، والطواف الحقيقي هو طواف القلب بحضرة الربوبية، وأن البيت مثال ظاهر في عالم الملك... والذي يقدر من العارفين على الطواف الحقيقي القلبي هو الذي يقال في حقِّه إن الكعبة تزورُه »(5).

(1) انظر: خلوق، الفقه الافتراضي، ص: 26، وانظر: الكبيسي، الفقه التقديري، ص: 260.

(2) انظر: جابر بن موسى بن عبدالقادر الجزائري، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، (المدينة المنورة – المملكة العربية السعودية: مكتبة العلوم والحكم، 1424/2003م) ط5، ج: 1، ص: 127 - 128.

(3) انظر: الجزائري، أيسر التفاسير، ج: 1، ص: 128، وانظر: الكبيسي، الفقه التقديري، ص: 260.

(4) عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الحاوي للفتاوي، (بيروت – لبنان: دار الفكر، 1424ه/2004م)، ج: 1، ص: 258.

(5) بدر الدين حسن المالكي المرادي، تفسير روح البيان، تحقيق عبد الرحمن علي سليمان، (دار الفكر العربي، 1428ه/2008م) ط1، ج: 1، ص: 183.

ونجد أيضاً ابن نجيم يقول: « وفي عدة الفتاوى: الكعبة إذا رفعت عن مكانها لزيارة أصحاب الكرامة، ففي تلك الحالة جازت صلاة المتوجهين إلى أرضها »[1].

ويتبين لي بأنهم افترضوا افتراضات تصادم الثوابت الشرعية، والطبيعة والواقع حيث افترضوا بأن الكعبة تنتقل من مكانها لتزور أصحاب الكرامات، وهذا مصادم للثوابت الواقع المنطقي، والله أعلم.

المطلب الثاني: أن لّا تصطدم الفتوى الافتراضية بالمسلمات والثوابت العلمية أو العقليات القطعية

فمن خلال هذا الضابط فإنه ينبغي للافتراض أن لّا يصطدم بالثوابت العلمية والعقلية فضلاً عن الشرعية، ونضرب مثالاً للافتراض المصادم للثوابت العلمية، وهو قول الشافعي: «وإن كسفت الشمس يوم جمعة، ووافق ذلك يوم الفطر بدأ بصلاة العيد ثم صلى الكسوف إن لم تنجل الشمس قبل أن يدخل في الصلاة »[2].

وهذا الافتراض من المحالات، حيث استشكل بأن أهل الهيئة أحالوا اجتماع العيد والكسوف، لأن الكسوف لا يكون إلا في التاسع والعشرين من الشهر، وعيد الفطر يكون في اليوم الأول من الشهر، وعيد الأضحى من اليوم العاشر، والحاصل أنهم يقولون إن الكسوف سببه حيلولة القمر بيننا وبين الشمس ولا تكون الحيلولة إلا عند اجتماع القمر مع الشمس في منزلة واحدة، وليس الأمر كذلك في هذه الصورة، ففي عيد الفطر يكون بينهما منزلة كاملة ثلاث عشرة درجة، وفي عيد الأضحى نحو مئة وثلاثين درجة، وحينئذ لا يمكن اجتماع العيد والكسوف[3].

ولكن نجد ابن العربي يرد عليهم فيقول: «بأن لله أن يخلق الكسوف في أي وقت شاء لأن الله فاعل مختار فيتصرّف في كلّ وقت بما يريد»[4].

أما الافتراض المصادم للثوابت العلمية، فهو ما افترضه الرّملي من الشافعية، إذ سئل عمّا لو شق ذكره نصفين وأدخل أحد النصفين في فرج امرأة هل يجب الغُسل أو لا؟

---

(1) زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (دار الكتاب الإسلامي) ط2، ج: 1، ص: 300.

(2) محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي الشافعي، الأم، (بيروت: دار المعرفة، 1410ه/1990م)، ج: 1، ص: 274.

(3) انظر: محمد بن أحمد بن عرفة المالكي الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (دار الفكر)، ج: 1، ص: 404.

(4) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج: 1، ص: 404.

(فأجاب) بأنه لا يجب الغُسل لزوال اسم الذكر عن كل واحد منهما[1].

وهذه الفتوى الافتراضية، ينتقدها عمر الكبيسي، ويرى بأنها مبالغة في الافتراض، إذ كيف للرجل أن يعيش إذا شُق ذكرهُ، وآلة الرجل من المقاتل عند أهل الطب[2].

ولكن نجد من الأطباء المعاصرين من سأل عن بتر القضيب، هل يموت الرجل أم يعيش وما هو مستقبله، وهل الشهوة تقل عن ذي قبل؟ فأجاب الطبيب عبدالعزيز اللبدي: « بأن بتر القضيب لا يؤثر في الحياة، ولا يؤدي إلى الوفاة، والهرمونات تبقى موجودة، والشهوة كذلك، ويمكنه الإنجاب بواسطة التلقيح الاصطناعي، أو بالجماع العادي، مهما كان طول الجذر الموجود »[3].

المطلب الثالث: ضابط احتمال الوقوع

إن الأحاديث الصحيحة التي استدل بها المجيزون للفتوى الافتراضية، فيها بعض الدلائل الصريحة على أن الحادثة المسؤول عنها محتملة الوقوع، وليست من قبيل الخوارق والمستحيلات، وجواب النبي – صلى الله عليه وسلم – عنها محمول على مصالح متعددة كتفقيه السائل، وتخفيف وطأة النازلة عمّن يبتلى بها، والاستعداد للنوازل قبل وقوعها، وهذه المصالح ليست لها فائدة إذا كانت المسألة مما ينذُر وقوعُه أو يستحيل[4].

وهذا الضابط يوضحه ابن حجر في تعليقه على حديث المقداد بن عمرو الكندي في قتال الكافر حيث قال: « واستدل به على جواز السؤال عن النوازل قبل وقوعها... وأما ما نقل عن بعض السلف من كراهة ذلك فهو محمول على ما ينذُر وقوعُه وأما ما يمكن وقوعُه عادةً فَيُشرَعُ السؤال عنه ليُعلم »[5].

وكذلك يجلي هذا الضابط ابنُ القيم في مسألة هل يجيب المفتي عمّا لم يقع، حيث قال: « وإن لم يكن فيها نصٌ ولا أثر، فإن كانت بعيدة الوقوع أو مقدرة لا تقع لم يستحبْ له الكلام فيها، وإن كان وقوعها غير نادر، ولا مُستبعد وغرض السائل الإحاطة بعلمها ليكون

(1) انظر: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي، الفتاوى، تحقيق محمد عبد السلام شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م) ط1، ج: 1، ص: 35.

(2) انظر: الكبيسي، الفقه التقديري، ص: 262.

(3) انظر: موقع www.altibbi.com ، على الانترنت، الصحة الجنسية، اسئلة وأجوبة طبية، سؤال وجواب، تاريخ السحب 5/10/2018م.

(4) الريسوني، صناعة الفتوى، ص: 388.

(5) ابن حجر ، فتح الباري، ج: 12، ص: 190.

منهـا علـى بصيـرة إذا وقعت، استُحِبَ لـه الجـواب بمـا يعلـم لا سيّما إن كان السـائل يتفقّـه بذلـك ويعتبـر بهـا نظائرهـا ويفـرع عليهـا فحيث كانـت مصلحـة الجـواب راجحـة كان هـو الأولـى »[1].

وقـد ذُكـرَ بـأن الفقهـاء قـد اتفقـوا علـى كراهـة البحـث فيمـا لا يمكـن وقوعـه؛ لأنـه لا نفـعَ فيـه، مـع مـا يتضمنـه مـن تكلُّـف القـول فـي ديـن الله بـلا حاجـة، ومثـل هـذه المسـائل لا يصلـح بهـا الديـن، ولا تنفـع دنيـا، والمسـائل التـي لا يمكـن وقوعهـا، لا يُجـاب عنهـا السـائل، ولا يبحثهـا الفقيـه، ولا يفتـي فيهـا المفتـي، بـل يُظهِـر لـه الإنـكار علـى مثـلِ هـذا، ويقـول لـه: اشـتغل بمـا يعنيـك[2].

وكذلـك يتبيـن ممّـا سـبق مـن كلام الفقهـاء بـأن المسـائل التـي لا يمكـن وقوعهـا، لا يُجـاب عنهـا السـائلَ، ولا يبحثهـا الفقيـه، ولا يفتـي فيهـا المفتـي، فقـد جلّاهـا ووضحهـا أبـو حنيفـة، عندمـا سـأله رجـل: « يـا أبـا حنيفـة، متـى يحـرم الطعـام علـى الصائـم؟ قـال: إذا طلـع الفجـر، قـال: فقـال لـه السـائل: فـإن طلـع نصـف الليـل؟ قـال: فقـال لـه أبـو حنيفـة: قـم يـا أعـرج »[3].

وهـذا المـازري يقـول: « تقديـر خـوارق العـادات ليـس مـن دأب الفقهـاء، أي ليـس مـن عادتهـم؛ لمـا فيـه مـن تضييـع الزمـان بمـا لا يعنـي، أو غيـره أعنـي، أمـا الـكلام علـى المُحقـق مـن ذلـك فقـد سـألت الصحابـة رسـول الله – صلـى الله عليـه وسـلم – عـن اليـوم الـذي كسـنة »[4].

ولتحقيـق مـدى وقـوع هـذه الافتراضـات، لا بـد أن يسـبق البحـث فـي موضـوع الحكـم دراسـة مـدى إمكانيـة وقوعهـا والنظـر فـي إمكانيـات ومعطيـات العصـر[5].

---

(1) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج: 6، ص: 142.

(2) انظر: شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، اعتنى به عبدالفتاح أبو غدة، (بيروت – لبنان: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، 1416ه/1995م) ط2، ج: 1، ص: 264، 266، وانظر: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي و عبدالفتاح محمد الحلو، (القاهرة – مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1415ه/1995م) ط1، ج: 28، ص: 318، وانظر: محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج أبو عبدالله شمس الدين المقدسي الراميني، الفروع وتصحيح الفروع، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، (مؤسسة الرسالة، 1424ه/2003م) ط1، ج: 11، ص: 115، وانظر: هاني بن عبدالله بن محمد الجبير، الفقه الارتيادي نظرات في الفقه المستشرف (فقه التوقع)، (بيروت – لبنان: مركز نماء للبحوث والدراسات، 1435ه/2014م) ط1، ص: 78 - 80.

(3) أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1422ه/2002م) ط1، ج: 15، ص: 481.

(4) المقري، القواعد ، ج: 2، ص: 465 – 466.

(5) انظر: الجبير، الفقه الارتيادي، ص: 78، وانظر: محمود النجيري، الفقه الافتراضي بين أهل الرأي وأهل الحديث: https:www.ahlalhdeeth.com ، تاريخ السحب 5/10/2018م، وانظر: خلوق، الفقه الافتراضي، ص: 25.

وكذلك يتبين ممّا سبق، بأنه لا يجوز للمفتي المجتهد أن يفترض أموراً لا يمكن أن نقيس بعضها أو كلّها على واقعنا الحالي أو على واقع الغد كافتراض المستحيلات النظرية، فهذا يُدخل الفتاوى الافتراضية في دائرة العبث(1).

المطلب الرابع: أن لّا تخالف آداب الطاعات ولا يفترض ما يتنافى مع آدابها ومكانتها

إن الشريعة الإسلامية تراعي عند ممارسة الشعيرة الاهتمام بآدابها وأخلاقها ومكانتها، فأهم آداب الصلاة الخشوع، وأهم آداب الزكاة الإسرار بها، وأهم آداب الصيام الإمساك عن الرفث، وهكذا، ولذلك ينبغي على الفقيه عند افتراض المسائل، مراعاة آداب وأخلاق ومكانة العبادات الخاصة بها في المسائل المفترضة(2).

ولتقريب هذا الضابط نضرب مثالاً عن أدبيات الصلاة:

فمن أبرز ما حث القرآن عليه الخشوعُ في الصلاة، قال الله تعالى: {قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (1) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (2) } سورة المؤمنون، الآية 2، ومن خلال هذه الآية، ولأجل تحقيق الخشوع في الصلاة، نهى النبي – صلى الله عليه وسلم – عن الالتفات في الصلاة، فعن عائشة، قالت: { سألت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – عن الالتفات في الصلاة؟ فقال: هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد} (3).

ولكن نجد من الفقهاء من يفترض افتراضات تتنافى مع ذلك وهو قولهم: « إذا نام في صلاته واحتلم يستقبل – الصلاة – ولا يبني استحساناً، وإذا نظر إلى فرج امرأة فأنزل لا يبني أو انتضح البول على ثوب الْمُصَلِي أكثر من قَدْرِ الدرهم فانصرف فغسلها لا يبني في ظاهر الرواية. هكذا في شرح الطحاوي » (4).

وكذلك قولهم: « المُصلي إذا نام في صلاته واحتلم يجب الْغُسْلُ »(5).

والإنسان معلوم عنه أنه إذا نام سقط عنه التكليف، ودليله من السنة، لقول النبي –

---

(1) انظر: خلوق، الفقه الافتراضي، ص: 27.

(2) انظر: الكبيسي، الفقه التقديري، ص: 264.

(3) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، 1422ه) ط1، (كتاب الأذان)، (باب الالتفات في الصلاة)، ج: 1، ص: 150، رقم الحديث (751).

(4) لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، الفتاوى الهندية، (دار الفكر، 1310ه) ط2، ج: 1، ص: 94.

(5) زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري ابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، وضع حواشيه وخرج أحاديثه زكريا عميرات، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، 1419ه/1999م) ط1، ج: 1، ص: 276.

صلى الله عليه وسلم -: « رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل، أو يفيق »[1].

- والسبب في رفع القلم عنه، هو غياب عقله، وغياب عقله قرينة لخروج ما يُفْسِدُ الوضوء، ودليله أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: {العَيْنُ وكاءُ السِّه[2]، فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ، اسْتَطْلَقَ الْوِكاءُ}[3]. فمن هذا الحديث وغيره من الأحاديث التي وردت بصيغ مختلفةٍ يتبيّن بأن النوم مفسدٌ للصلاة، فكيف يتسنى للمصلي بأن يخشع ويعقلَ في الصلاة أكثر من أي وقت بأن ينام إلى حدِّ الاحتلام[4].

وكذلك نجد من يعلّق على عبارة: « المصلي إذا نام في صلاته فاحتلم. أقول حقُ العبارة أن يقال فخرج منه منيٌ حتى يتصور كون النائم فيها كالمستيقظ »[5].

المطلب الخامس: أن لّا يحجر على الافتراضات بالتنكير

إن الافتراضات لا بُدّ أن تكون في أمور لم تقع بَعْدُ، أي خارجة عن حدود العصر في الزمان والمكان، وإلا فهي ليست افتراضات، ولكن ربما يتقدم بعض الناس فينكر أو يهجر مسألة قد يفترضها فقيهٌ في سياق الاستشراف للمستقبل، والسبب في هذا الإنكار، هو أنّ

(1) محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، محمد كامل قره بللي، عبداللطيف حرز الله، (دار الرسالة العالمية، 1430ه/2009م)، ج: 3، ص: 198، رقم الحديث (2041)، قال المحقق: إسناده صحيح، وقال الزيلعي: رواه الحاكم في « المستدرك » وقال: على شرط مسلم، وحماد الأول: هو حماد بن سلمة، وحماد الثاني: هو ابن أبي سليمان، وقد روى له مسلم مقروناً بغيره، ووثقه ابن معين، والنسائي، والعجلي، وغيرهم. انظر: جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف بن محمد الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، قدم للكتاب محمد يوسف البنوري، صححه ووضع الحاشية عبدالعزيز الديوبندي الفنجاني إلى كتاب الحج ثم أكملها محمد يوسف الكاملفوري، تحقيق محمد عوامة، (بيروت – لبنان: مؤسسة الريان للطباعة والنشر، جدة – السعودية: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1418ه/1997م) ط1، ج: 2، ص: 333.

(2) الوكاء: الخيط الذي تشد به القربة والكيس ونحوهما، والسه: هو حلقة الدبر. انظر: ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج: 1، ص: 302.

(3) أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى ، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، (بيروت – لبنان: 1424ه/2003م) ط3، (كتاب الطهارة)، (باب الوضوء من النوم)، ج: 1، ص: 191، رقم الحديث (579)، قال الزيلعي: أعلى بوجهين: أحدهما: الكلام في أبي بكرة بن أبي مريم، قال أبو حاتم وأبو زرعة: ليس بالقوي، والثاني: أن مروان بن جناح رواه عن عطية بن قيس عن معاوية موقوفاً، هكذا رواه ابن عدي، وقال: مروان أثبت من أبي بكرة بن أبي مريم. انظر: الزيلعي، نصب الراية، ج: 1، ص: 46.

(4) انظر: الكبيسي، الفقه التقديري، ص: 265.

(5) أحمد بن محمد مكي شهاب الدين الحموي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، (دار الكتب العلمية، 1405ه/1985م) ط1، ج: 3، ص: 369.

المنكرين والمعارضين يفكرون بمقتضى عقولهم والعقول تتفاوت وتتباين، فليست كل العقول كعقول الأئمة الأربعة، وبما أن الافتراض لا يتعارض مع العقيدة والثوابت والمسلمات العقلية، فهو افتراض قد يعضدُه الزمانُ وقد يَرِدُ، فإن صار واقعاً فهو قد بُحِث حكمُهُ وبُيِّن، وما بقي إلا تنزيل الحكم عليه، وكذلك ممّا سبق يتبين قول أبي حنيفة: « إنا نستعد للبلاء قبل نزوله، فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه والخروج منه »[1].

وقد كانت مسائل افتراضية في الزمن الماضي شبه مستحيلة لكنها أصبحت واقعاً من مثل تعدد الأعضاء، فقد أصبح معلوماً بأن فئة من الولادات المتلاصقة وما يسمونه بالمصطلح الطبي السياميين[2] أو التوائم المتلاصقة، وهي شخص بأعضاء متكررة، فلم يعدْ مُنكرا ما افترضه الشافعية من أن الإنسان يخلق له وجهان أو رأسان وبنوا عليه أحكام[3]، فهذا قولهم: « ولو خلق له وجهان غسلهما أو رأسان مسح بعض أحدهما؛ لأن كلاً منهما يسمى وجهاً ورأساً »[4].

وكذلك يفترضون بأن إنساناً يخلق وله وجهان أحدهما من جهة قفاه، ويبنون عليه أحكاماً، وهذا قولهم: « لو خلق له وجهان أحدهما من جهة قفاه فإنه لا يجب غسله ولا تطلب مضمضة الفم الذي هو فيه وهل يطلب السواك للفم الذي هو فيه ويتأكد لتغيره وللصلاة فيه نظر والطلب غير بعيد »[5].

وكذلك أيضاً يفترضون لو أن إنساناً خلق وله عضوان ذكريان، وبنوا عليه أحكاماً، وهذ قولهم: « وأما من له ذكران فإن كانا عاملين وجب ختانهما وإن كان أحدهما عاملاً دون الآخر ختن العامل وفيما يعتبر العمل به وجهان أحدهما بالبول والآخر بالجماع »[6].

---

(1) انظر: البغدادي، تاريخ بغداد، ج: 15، ص: 478، وانظر: الكبيسي، الفقه التقديري، ص: 265.

(2) السياميان هما: التوأمان المتشابهان اللذان يولدان ملتصقان التصاقاً كلياً أو جزئياً، ومشتركان في كل الأعضاء الحيوية كالقلب والمخ والكبد، وترجع نسبته إلى دولة (سيام) (تايلاند) حالياً، والتي تُعد أول دولة يولد فيها توأم ملتصق. انظر:الشبكة العنكبوتية موقع:\http://ejabat.google.com\ejabat thread?tid=79513f01e377c35a

(3) انظر: الكبيسي، الفقه التقديري، ص: 265.

(4) أحمد بن محمد بن علي بن حجر السعدي الأنصاري الهيتمي، المنهاج القويم، (دار الكتب العلمية، 1420ه/2000م) ط1، ج: 1، ص: 25.

(5) سليمان بن محمد بن عمر المصري الشافعي البجيرمي، حاشية البجيرمي على شرح المنهج، (مطبعة الحلبي، 1369ه/1950م)، ج: 1، ص: 75.

(6) محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392ه) ط2، ج: 3، ص: 148.

المطلب السادس: ضابط تقديم الواقع على المُتَوقِّعِ، عملاً بفقه الأولويات

إن ممّا يؤكّده مفهوم الأولويات أن تكون النوازل الواقعة مقدمة على المسائل المتوقعِ وقوعها في اعتبار المفتي المجتهد، تقديماً للأهم فالمهم، وإلا شُغل عن الأهم بما هو دونه، وقدم ما حقّه التأخير، ورجحت المصلحة الآجلة على المصلحة العاجلة، فإنه لا يسوغ في مقتضى العقل والمصلحة أن يتشاغل المرء عمّا هو واقع فيه ومحتاج إليه بما هو مُقبل عليه لا يدري يقع له أم لا؟[1].

ومما يجلّي هذا الضابطَ ويوضُّحهُ ويبيّنه، ما قاله ابن حجر: « وفي الحديث[2] إشارة إلى الاشتغال بالأهم المُحتاج إليه عاجلاً عمّا لا يحتاج إليه في الحال، فكأنه قال عليكم بفعل الأوامر واجتناب النواهي فاجعلوا اشتغالكم بها عوضاً عن الاشتغال بالسؤال عمّا لم يقع، فينبغي للمسلم أن يبحث عمّا جاء عن الله ورسوله ثم يجتهد في تفهُّم ذلك والوقوف على المراد به، ثم يتشاغل بالعمل به فإن كان من العلميات يتشاغل بتصديقِهِ واعتقاد حَقِيَّتِه، وإن كان من العمليات بذل وسعَهُ في القيام به فعلاً وتركاً، فإن وجد وقتاً زائداً على ذلك فلا بأس بأن يصرفه في الاشتغال بتعرُف حكم ما سيقع على قصد العمل به أنْ لو وقع، فأما إن كانت الهِمَّة مصروفة عند سماع الأمر والنهي إلى فرض أمور قد تقع وقد لا تقع مع الإعراض عن القيام بمقتضى ما سمع فإن هذا ممّا يدخل في النهي »[3].

ويتبين ممّا تقدم بأن الاشتغال بالمسائل الواقعة والبحث عن حكمها مقدمٌ على الاشتغال بالسؤال عمّا لم يقع، لكن إن وجد وقتاً زائداً على ذلك فلا بأس بأن يشتغل بالسؤال عمّا لم يقع ويبحث عن حكمها، على قصد العمل به أنْ لو وقع.

وكذلك نجد القرافي قد بحث في قاعدةٍ في الترجيحات وضابط ما قدمه الله – تعالى – على غيره من المطلوبات، فنجده قد قرر بأنه إذا تعارضت الحقوق قُدم منها المُضيق على الموسع، وَيُقدمُ الفوري على المتراخي، ويقدم فرض الأعيان على الكفاية، ويقدم ما يخشى فواته على ما لا يخشى فواته، وإن كان أعلى رتبة منه[4].

---

(1) انظر: الريسوني، صناعة الفتوى، ص: 388، وانظر: الجبير، الفقه الارتيادي، ص: 81، وانظر: السياري، المسائل الافتراضية، ص: 60.

(2) المقصود به حديث: { إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم }، البخاري، صحيح البخاري، (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة)، (باب الاقتداء بسنن رسول الله)، ج: 9، ص: 94، رقم الحديث (7288).

(3) ابن حجر، فتح الباري، ج: 13، ص: 263 – 264.

(4) انظر: شهاب الدين بن إدريس بن عبدالرحمن المالكي القرافي، الفروق، (عالم الكتب)، ج: 2، ص: 203.

فيتبيّـن ممـا تقـدّم بأنّـه يقـدم الأهـم علـى المهـم، فهـو يقـدم المضيـق علـى الموسـع؛ لأن التضييـق يشـعر بكثـرة اهتمـام صاحـب الشـرع بمـا جعلـه مضيقـاً، وإن مـا جُـوّز لـه تأخيـره وجعلـه موسـعاً عليـه دونِ ذلـك، ويقـدم الفـوري علـى المتراخـي؛ لأن الأمـر بالتعجيـل يقتضـي الأرجحيّـةّ علـى مـا جُعِلَ لـه تأخيـره.

وقـد تقـرر عنـد المختصيـن بالدراسـات المسـتقبلية أن الرؤيـة المسـتقبلية مشـدودةٌ ومشـروطة بالحاضِـر، فالحاضـر بدايـةُ المسـتقبل، وأحسـنُ طريقـة لتوقـع المسـتقبل هـو فهـمُ الحاضـر، فالبحـث فـي المسـائل الافتراضيـة التـي يظـن حصولهـا هـو مـن الاسـتعداد لهـا، ولا يصـح أن يسـتعد لمسـألة فـي مقابـل تضييـع أخـرى أعجـل منهـا لوقوعهـا[1].

ولتطبيـق هـذا الضابـط يمكـن أن يخصـص باحثـون وفقهـاء معنيـون بالبحـث والدراسـة لهـذا النـوع مـن الفقـه، ويبقـى سـائر الفقهـاء والدارسـين علـى اهتمامهـم بـدرس ما وقـع وبيـان حكمه[2].

المطلب السابع: طبيعة القائم بتقديم الفتوى الافتراضية

مـن أعظـم ضوابـط هـذا الفقـه أن يقدمـه فقيـهُ النّفس حَسَـن التصـور، وفقـه النفـس هـو: صفـةٌ جِبِلّيِّـةٌ فـي النفـس تُكْسِـبُ صاحبهـا قـدرة التصّـرف فـي مـوارد الاجتهـاد علـى يسـير مـن غيـر معانـاةٍ[3].

قـال ابـن خلـدون: « الحـذق فـي العلـم والتفنـن فيـه والاسـتيلاء عليـه إنمـا هـو بحصـول ملكـة فـي الإحاطـة بمبادئـه وقواعـده والوقـوف علـى مسـائله واسـتنباط فروعـه مـن أصولـه، ومـا لـم تحصـل هـذه الملكـة لـم يكـن الحـذق فـي ذلـك الفـن المتنـاول حاصـلاً، وهـذه الملكـة هـي فـي غيـر الفهـم والوعـي؛ لأنّـا نجـد فهـم المسـألة الواحـدة مـن الفـن الواحـد ووعيهـا مشـتركا بيـن مـن شـدا فـي ذلـك الفـن وبيـن مـن هـو مبتـدئ فيـه وبيـن العامـي الـذي لـم يعـرف علمـاً وبيـن العالـم النّحريـر، والملكـة إنمـا هـي للعالـم أو الشـادي فـي الفنـون دون مـن سـواهما فـدلّ علـى أن هـذه الملكـة غيـر الفهـم والوعـي »[4].

---

(1) انظر: أحمد صيداوي، دراسات التعليم المستقبلية، ص: 6، نقلاً عن الجبير، الفقه الارتيادي، ص: 82، وانظر: السياري، المسائل الافتراضية، ص: 60.

(2) الجبير، الفقه الارتيادي، ص: 82.

(3) قطب المنتصر الريسوني، فقه النفس دراسة في المفهوم والرافد والأثر، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، 1438ه/2017م، العدد 110، جامعة الكويت، ص: 388 - 389.

(4) عبد الرحمن بن محمد بن محمد أبو زيد وليُ الدين الحضرمي الإشبيلي ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحادة، (بيروت: دار الفكر، 1408ه/1988م) ط2، ج: 1، ص: 543.

وقال ابن عاشور: « التفقُّه تكلف الفقاهة، وهي مشتقة من فقه إذا فهم ما يدق فهمه...، ولما كان مصير الفقه سجيّة لا يحصل إلا بمزاولة ما يبلغ إلى ذلك، جاءت صيغة: التفعّل المؤذنة بالتكلُف متعينة لأن يكون المراد بها تكلّف حصول الفقه، أي الفهم في الدين، وفي هذا إيماءٌ إلى أن فهم الدين أمر دقيق المسلَك، لا يحصل بسهولة »[1].

وبما أنّ عمليّة الافتراض مبناها قائم على النّظر ومقاربة المستقبل بالتحليل والاستنباط، فإن القيام بهذا النوع من المسائل يستلزم قدراً زائداً على حفظ الفروع الفقهية والمسائل الجزئية، فمن الضروري جداً أن يتوفر في الفقيه ملكة الفهم والتصور الصائب والقدرة على التحليل والتركيب والمقايسة والتمثيل وامتحان الفروض الممكنة من كل وجه[2].

ويتبيّن ممّا تقدّم بأن الفقيه المفترض لا بُدّ أن يمتلك ملكة الفهم، فلا يكفيه حفظ الفروع الفقهية والمسائل الجزئية، بحيث لو فَقَدَ هذه الملكةَ لم يكن الحذق في ذلك الفن المتناول حاصلاً؛ لأن فهم الدين أمر دقيق المسلك لا يحصل بسهولة.

وهذا يحتاج أن يكون الفقيه قد جمع بين الدراسة النظرية والمشافهة مع الممارسة، فالمشافهة تد من أنفع طرق أخذ العلم، فإن المتعلم من الكتاب تجده يقرأ المسألة ويرددها فلا يفهمها، ولكن لو ألقاها إليه العالم فهمها بسرعة، فهذه من فوائد مجالسة العلماء، وقد كره مالك الكتابة، فقيل: ما نصنع؟ قال: تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم، ثم لا تحتاجون إلى الكتابة »[3].

وكذلك يحتاج الفقيه أن يكون قلبه معموراً بالتقوى، حتى تنجلي له الأمور وتنكشف، فقوة الإيمان وضعفه في القلب له أثر في انكشاف الأمور، فإذا كان كشف الأمور الكونية يتأثر بقوة الإيمان وضعفه، فمن باب أولى فإن الأمور الدينية كشفها له أيسر[4].

ومن أهم خصال القائم بالفتوى الافتراضية: سعةَ تصوره، وجرأته في التوليد والاشتقاق والقياس، وتلك هي صفات الفقهاء، فالفقهاء حقاً ترشحهم ممارستهم الفقهية الاجتهادية لأن

---

(1) محمد الطاهر بن محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984ه)، ج: 11، ص: 61 – 62.

(2) انظر: فقه التوقع.. دعوة لاستشراف أحداث المستقبل ودرء للخلافات الفقهية، مقال في جريدة المدينة، الجمعة 4/6/2010م، وانظر: السياري، المسائل الافتراضية، ص: 57 - 58.

(3) انظر: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي، الموافقات، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، (دار ابن عفان، 1417ه/1997م) ط1، ج: 1، ص: 145 – 147.

(4) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 20، ص: 45 – 46.

يتقنوا توقّعات الفتوى الافتراضية بمهارةٍ أكبر من أي مهارة يملكها غيرهم[1].

المطلب الثامن: ضابط الرجحان المصلحي

إن الجواب عن مسألة غير واقعة، ويحتمل وقوعها استقبالاً ينبغي أن تكون نسبة وقوعها كبيرة، أي تدور مع المصلحة الراجحة حيث دارت، فإذا ترتب عن تعاطي الفتوى الافتراضية: تفقيه مستفتيَ، أو استعدادٌ لنازلةٍ، مع الابتعاد عن التكلف، والتعمق، وتتبع الأغلوطات، فذلك مما يرجح جواز الفتوى الافتراضية، وعدم منعها[2].

أما إذا كانت المفسدة غالبةً أو مساويةً للمصلحة: امتنع الجواب عما لم يقع؛ التفاتاً إلى المعارضة الراجحة أو المساوية؛ إذ يصبح الصلاح مغموراً في جانب الفساد، وإذا تساويا فالدرء مقدمٌ على الجلب، بناءً على القاعدة الفقهية (درء المفاسد مقدم على جلب المصالح)[3].

قال ابن القيم في مسألة هل يجيب المفتي عمّا لم يقع: « والحق التفصيل، فإن كان في المسألة نصٌ من كتاب الله أو سنة عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أو أثر عن الصحابة، لم يُكره الكلام فيها، وإن لم يكن فيها نصٌ ولا أثرٌ، فإن كانت بعيدة الوقوع أو مقدّرة لا تقع لم يستحب له الكلام فيها، وإن كان وقوعها غير نادر ولا مستبعد وغرض السائل الإحاطة بعلمها ليكون منها على بصيرة إذا وقعت استحب له الجواب بما يعلم لاسيما إن كان السائل يتفقه بذلك ويعتبر بها نظائرها ويفرِّع عليها فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى »[4].

وكذلك يتبين ممّا سبق بأنه لابُدّ للفتوى الافتراضية من ضابط الموازنة بين المصالح والمفاسد، فإن ترجّحت المَفسدةُ، يأخذ بالدرء، وإن تساوت المصلحة والمفسدة، يأخذ بالدرء، وهذا يؤدي إلى منع الجواب عما لم يقع، فأما إن ترجحت المصلحة على المفسدة، فتؤخذ المصلحة، وتصبح الفتوى الافتراضية على الجواز، والله أعلم.

---

(1) انظر: محمد أحمد الراشد، رؤى تخطيطية، (دار الأمة، 1428ه) ط1، ص: 148، وانظر: الجبير، الفقه الارتيادي، ص: 77.

(2) انظر: الريسوني، صناعة الفتوى، ص: 389، وانظر: خلوق، الفقه الافتراضي، ص: 28.

(3) انظر: محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، (دمشق: دار الفكر، 1427ه/2006م) ط1، ج: 2، ص: 776، وانظر: الريسوني، صناعة الفتوى، ص: 389.

(4) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج: 6، ص: 142.

الخاتمة:

توصل الباحثان إلى النتائج الآتية:

أولاً: تُعَرُّف الفتوى الافتراضية بأنها: الفتوى في مسائل لم تقع، ويفترض وقوعها بالتصور العقلي المجرد والاستشراف، جواباً عن أسئلة المُستفتين فيما لم يقع بعدُ، وتقدير حكم الشرع في ذلك، بناء على أصول الشريعة وقواعدها.

ثانياً: ضوابط الفتوى الافتراضية بشكل مركب هي: المبادئ والقواعد الكلية التي تنطبق على جميع جزئياتها والقيود المتفرعة عنها، هو التعريف المختار، حيث إنه يشتمل على الضوابط العامة، والضوابط الخاصة.

ثالثاً: لابُدّ للفتوى الافتراضية من ضوابط تضبطها عامة وخاصة، حتى لا يقع الفقيه في الزيغ والانحراف.

رابعاً: الضوابط العامة للفتوى الافتراضية، أن تكون مستمدة من النصوص والأصول الشرعية، ولا تكون ممّا لا يستفاد منها ولا منفعة فيها، وأن تراعي الأخلاق العامة، وأن تكون مباحثها عقلانية، وأن يكون القائم بها حسن النية ويلتجأ الى الله ويسأله الإعانة والتوفيق.

خامساً: والضوابط الخاصة للفتوى الافتراضية، أن تتوافق والشريعة ولا تصطدم بثوابتها أو المسلمات العقلية والمنطقية، ولا بالحقائق العلمية، وأن تكون محتملة الوقوع، ولا تخالف آداب الطاعات، ولا يحجر عليها بالتنكير، وأن يقدم الواقع على المتوقّع، وكذلك ضابط الرجحان المصلحي، وأن يكون القائم بها فقيهُ النفس حَسَنَ التّصور.

التوصيات:

أولا: نوصي الباحثين بأن يبحثوا الفتوى الافتراضية من جوانبها الأخرى، فيبحثوا في أدواتها، بجمعها ودراستها.

ثانياً: ونوصي الباحثين بأن يبحثوا في محاذير الفتوى الافتراضية، بجمعها وبيانها.

قائمة المصادر والمراجع:

إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي، الموافقات، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان (دار ابن عفان، 1417ه/1997م) ط1.

أبو البقاء أيوب الكفوي، الكليات، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة).

أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا (بيروت – لبنان: 1424 ه/2003م).

أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد – وآخرون، إشراف عبدالله بن عبدالمحسن التركي (مؤسسة الرسالة، 1421ه/2001م) ط1.

أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1422ه/2002م)ط1.

أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، 1379ه).

أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415ه) ط1.

أحمد بن محمد مكي شهاب الدين الحموي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر (دار الكتب العلمية، 1405ه/1985م) ط1.

أحمد بن مصطفى طاش كبري زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، 1405ه/1985م) ط1.

أحمد صيداوي، دراسات التعليم المستقبلية.

بدر الدين حسن المالكي المرادي، تفسير روح البيان، تحقيق عبدالرحمن علي سليمان (دار الفكر العربي، 1428ه/2008م) ط1.

بدرية صالح السياري، المسائل الافتراضية وأثرها في نوازل العبادات وفقه الأسرة (المملكة العربية السعودية – الرياض: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1438ه/2017م) ط1.

تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن قاسم (مجمع المدينة المنورة – المملكة العربية السعودية: مطبعة الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416ه/1995م).

تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411ه/1991م) ط2.

جابر بن موسى بن عبد القادر الجزائري، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير (المدينة المنورة – المملكة العربية السعودية: مكتبة العلوم والحكم، 1424/2003م) ط5.

جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، مادة: (فتا) (بيروت: دار صادر، 1414ه) ط3.

جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، قدم للكتاب محمد يوسف البنوري، صححه ووضع الحاشية عبد العزيز الديوبندي الفنجاني إلى كتاب الحج ثم أكملها محمد يوسف الكاملفوري، تحقيق محمد عوامة (بيروت – لبنان: مؤسسة الريان للطباعة والنشر، جدة – السعودية: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1418ه/1997م) ط1.

حسن بن محمد بن محمود العطار، حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع (دار الكتب العلمية).

حمادي العبيدي، ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية (بيروت – لبنان: دار الفكر العربي، 1991م) ط1.

خير الدين الزركلي، الأعلام (دار العلم للملايين، 2002م) ط15.

زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (دار الكتاب الإسلامي) ط2.

زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم المصري، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، وضع حواشيه وخرج أحاديثه زكريا عميرات (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، 1419ه/1999م) ط1.

زين الدين عبدالرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، تحقيق شعيب الأرناؤوط – إبراهيم باجس، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1422ه/2001م) ط7.

زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي الحنبلي، القواعد لابن رجب، (دار الكتب العلمية).

سعد الملة والدين مسعود الهروي الحنفي التفتازاني، التذهيب شرح الخبيصي على تهذيب المنطق والكلام، عليه حاشيتان للدسوقي وللعطار، تصحيح محمد الشرنوبي (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1355ه/1936م).

سعيد بن متعب القحطاني، الفقه الفرضي حقيقته وحكمه، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد السادس عشر، 1434ه/2013م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية.

سليمان بن محمد بن عمر المصري الشافعي البُجيرمي، حاشية البجيرمي على شرح المنهج (مطبعة الحلبي، 1369ه/1950م).

شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط (مؤسسة الرسالة، 1415ه/1985م) ط3.

شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي، الفتاوى، تحقيق محمد عبد السلام شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م) ط1.

شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، اعتنى به عبدالفتاح أبو غدة (بيروت – لبنان: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، 1416ه/1995م) ط2.

شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي القرافي، الفروق، (عالم الكتب) بدون مكان.

صلاح الدين خلوق، الفقه الافتراضي وتطبيقاته على النوازل المعاصرة (بيروت – لبنان: دار ابن حزم، مركز التراث الثقافي المغربي، 1436ه/2015م) ط1.

عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الحاوي للفتاوي (بيروت – لبنان: دار الفكر، 1424ه/2004م).

عبد الرحمن بن محمد بن محمد أبو زيد ولي الدين الحضرمي الإشبيلي ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحادة (بيروت: دار الفكر، 1408ه/1988م) ط2.

عبد المجيد محمد السوسوه، ضوابط الفتوى في القضايا المعاصرة، جامعة صنعاء كلية الشريعة الإسلامية، صنعاء – اليمن، ط1.

عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، المحقق موفق عبد الله عبدالقادر (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1423ه/2002م) ط2.

علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي و عبدالفتاح محمد الحلو (القاهرة – مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1415ه/1995م) ط1.

عمر شاكر الكبيسي، الفقه التقديري، مجلة العلوم الإسلامية، الجامعة العراقية، كلية العلوم الإسلامية، 1436ه/2015م، عدد 9.

عمر عبيد حسنه، نحو فهم متجدد من فقه الحالة (المكتب الاسلامي).

عياض بن نامي السلمي، الفتوى وأهميتها (مؤتمر الفتوى وضوابطها التي ينظمها المجمع الفقهي الإسلامي).

فقه التوقع.. دعوة لاستشراف أحداث المستقبل ودرء للخلافات الفقهية، مقال في جريدة المدينة، الجمعة 4/6/2010م.

القاضي عبدالنبي بن عبد الرسول نكري، دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون) تعريب حسن هاني فحص (لبنان – بيروت: دار الكتب العلمية، 1421ه/2000م) ط1.

أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق ابن تاويت الطنجي، عبدالقادر الصحراوي، محمد بن شريفة، سعيد أحمد عراب، (المحمدية-المغرب، مطبعة فضالة) ط1.

قطب الريسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة معالم وضوابط وتصحيحات (بيروت – لبنان: دار ابن حزم، 1435ه/2014م) ط1.

قطب الريسوني، مقولات في التجديد الفقهي (الإمارات – الشارقة: مكتبة الصحابة، مكتبة التابعين – القاهرة، 1427ه2006-م) ط1.

قطب الريسوني، فقه النفس دراسة في المفهوم والرافد والأثر، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، 1438ه/2017م، العدد 110، جامعة الكويت.

قطب مصطفى سانو، صناعة الفتوى المعاصرة قراءة هادئة في أدواتها وآدابها وضوابطها وتنظيمها في ضوء الواقع المعاصر (موقع جنة السنة، 1434ه/2013م) ط1.

لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، الفتاوى الهندية (دار الفكر، 1310ه) ط2.

مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، المدونة، دار الكتب العلمية، ط1، 1415ه/1994م.

مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد العرقسوسي (لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1426ه/2005م) ط 8.

محمد أبي زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره وآراؤه وفقهه (دار الفكر العربي) ط1.

محمد أبي زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية (القاهرة: دار الفكر العربي، 1996م).

محمد أحمد الراشد، رؤى تخطيطية (دار الأمة، 1428ه) ط1.

محمد الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة: (ف ر ض)، مجموعة من المحققين (دار الهداية).

محمد الطاهر بن محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984ه).

محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق يوسف محمد (بيروت – صيدا: المكتبة العصرية، 1420ه/1999م) ط5.

محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، شارك في التخريج أبو عمر أحمد عبدالله أحمد (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 1423هـ) ط1.

محمد بن أحمد بن الهروي الأزهري، تهذيب اللغة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م) ط1.

محمد بن احمد بن رشد القرطبي، فتاوى ابن رشد، تحقيق المختار بن طاهر التليلي (بيروت – لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1407ه/1987م) ط1.

محمد بن أحمد بن عرفة المالكي الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (دار الفكر).

محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي الشافعي، الأم (بيروت: دار المعرفة، 1410ه/1990م).

محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر (دار طوق النجاة، 1422ه) ط1.

محمد بن الحسن الأزدي بن دريد، الاشتقاق، تحقيق عبدالسلام محمد هارون (بيروت – لبنان: دار الجيل، 1411ه/1991م) ط1.

محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، 1416ه/1995م) ط1.

محمد بن صالح ابن عثيمين، تفسير الفاتحة والبقرة (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1423ه) ط1.

محمد بن عبدالله بن محمد المحيميد، الفتوى الافتراضية مفهومها وأهميتها وحكمها، بحث محكم، جامعة القصيم، 1434ه.

محمد بن علي ابن القاضي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996م) ط1.

محمد بن محمد بن أحمد المقري، القواعد، تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد (المملكة العربية السعودية – مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مركز إحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى).

محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج أبو عبدالله شمس الدين المقدسي الراميني، الفروع وتصحيح الفروع، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي (مؤسسة الرسالة، 1424ه/2003م) ط1.

محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج المقدسي الحنبلي، الآداب الشرعية والمنح المرعية، (عالم الكتب).

محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، محمد كامل قره بللي، عبداللطيف حرز الله (دار الرسالة العالمية، 1430ه/2009م).

محمد سليمان الأشقر، الفُتيا ومناهج الإفتاء (الكويت – حولي: مكتبة المنار الاسلامية، 1396ه/1976م) ط1.

محمد قلعجي، حامد قنيبي، معجم لغة الفقهاء (بيروت: دار النفائس، 1408ه/1988م) ط2.

محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (دمشق: دار الفكر، 1427ه/2006م) ط1.

محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الترغيب والترهيب (الرياض – المملكة العربية السعودية: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1421ه/2000م) ط1.

محمود النجيري، الفقه الافتراضي بين أهل الرأي وأهل الحديث: https:www.ahlalhdeeth.com .

محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392ه) ط2.

منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتي، شرح منتهى الإرادات (عالم الكتب، 1414ه/1993م) ط1، نقلاً عن الموسوعة الفقهية الكويتية (الكويت، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، 1995م) ط1.

موقع www.altibbi.com ، على الإنترنت، الصحة الجنسية، أسئلة وأجوبة طبية، سؤال وجواب.

موقع الإسلام سؤال وجواب، المشرف العام محمد صالح المنجد، العقل الصحيح لا يخالف النقل الصحيح.

نـور الديـن بـن مختـار الخادمـي، الاجتهاد المقاصدي حجيتـه ضوابطه مجالاته، وزارة الأوقاف والشـؤون الإسـلامية، الدوحـة ـ قطر، كتـاب الأمة، عدد 66، السـنة الثامنة عشـرة، ط1، 1419ه/1998م.

نـور الديـن بـن مختـار الخادمي، الاجتهـاد المقاصدي حجيته ضوابطـه مجالاته، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشـئون الإسـلامية، قطر، 1419ه/1998م، العدد 65 - 66، السـنة الثامنة عشـرة، ط1.

نـور الديـن علـي الهيثمـي، مجمـع الزوائـد ومنبـع الفوائـد، تحقيـق حسـام الديـن القدسـي (القاهـرة: مكتبـة القدسـي، 1414ه/1994م).

هانـي بـن عبدالله بـن محمـد الجبير، الفقـه الارتيـادي نظـرات فـي الفقـه المستشـرف (فقـه التوقـع)، (بيـروت – لبنان: مركـز نمـاء للبحـوث والدراسـات، 1435ه/2014م) ط1.

Ijtihad Controls in Virtual Issues: an Authenticating Study

Mubarak Saud Asfour Al-Ajmi

Muhammad Ali Sumeran

College of Shari'a and Islamic Studies - University of Sharjah

Sharjah - U.A.E.

Abstract:

In this study, I dealt with the controls of Ijtihad in virtual issues. The study is divided into three sections. In the first section, I explained the concept of virtual fatwa controls. In the second, I drew on the general controls for virtual fatwa, and in the third section, I explained the specific controls for the virtual fatwa. I concluded my study with results and recommendations. I adopted the inductive method throughout by investigating the specific issues all the way to the general. I also used the analytical approach to obtain the required information. The study concluded that virtual fatwa controls are the principles and rules that apply to all its details and the resultant limitations.

Keywords: The Vefault Issues, The Rules, Islam.

أدب إعراض النبي محمد ﷺ دراسة قرآنيّة موضوعيّة

محسن سميح الخالدي

وائل خليل أبو عرقوب

كلية الشريعة - جامعة النجاح الوطنية

نابلس - فلسطين

تاريخ الاستلام: 07-12-2016 **تاريخ القبول: 14-03-2017**

ملخص البحث:

هذا البحث دراسة قرآنية في إطار التفسير الموضوعي لكتاب الله سبحانه؛ حيث يناقش أدب إعراض النبي صلى الله عليه وسلم كما جاء في القرآن الكريم، فهو يسلط الضوء على هذا الخلق العظيم عند النبي عليه السلام، حيث عرض القرآن الكريم أصنافًا من الناس أعرض عنهم رسول الله ﷺ تأدبًا منه، كالمشركين، والمنافقين، والخائضين في آيات الله تعالى، كما تبين أن القرآن الكريم عرض صورًا لإعراض النبي محمد ﷺ منها: الإعراض الجسمي، والمتمثل في ترك القعود ومغادرة المجلس عند الخوض في آيات الله، والإعراض السلوكي، المتمثل في عدم الالتفات والإصغاء لكلام المشركين، وهو مظهر من مظاهر أدب الإعراض؛ يراد منه الرفض وعدم القبول والتسليم، كما قد يكون بدافع الاستعلاء والتنزه عن الخوض فيما هو دنيء، ومن الإعراض السلوكي الكف عن المجادلة، والمقاطعة مع الإهمال والمقت، والتجاوز والصفح عن المسيء.

والإعراض في جميع الحالات السابقة غالبا ما يكون لعيب في المعرض عنهم، وظهر أن الإعراض في كثير من حالاته في القرآن الكريم هو أسلوب تربوي نفسي مؤثر في المعرض عنهم، وهو أبلغ من الكلام.

الكلمات الدالة: الأدب، الإعراض، الإشاحة، المعرض عنهم، الإعراض السلوكي، الإعراض الجسمي.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين الذي أدب نبيه بشرعه المبين، والصلاة والسلام على رسوله المبعوث رحمةً للعالمين، وقدوة للمربين والمؤدبين، ونبراسًا للمعرضين عن المشركين والجاهلين، وصلوات الله وسلامه على آله وأصحابه أجمعين، ومن اتبع نهجهم وتحلى بأدبهم، بإحسان إلى يوم الدين أما بعد:

فإن الناظر في القرآن الكريم نظرة المتدبر يجده قد تضمن أصول الآداب الرفيعة، والأخلاق السامية، وهو أساس الفضائل والقيم العالية. كما ويُلحظ جليًا تَعَرُّض القرآن الكريم للحديث عن الرسل والأنبياء ومنهم خاتم الرسل محمد ﷺ، فيذكر أدبه وتأديبه من قبل ربه ﷻ. فقد جاء الأمر الرباني للرسول ﷺ بالإعراض عن أصناف عديدة من الناس من خلال مواقف ومقامات مختلفة. فجاء هذا البحث الموسوم بـ(أدب إعراض النبي محمد ﷺ) ليتم التركيز فيه على دراسة الأبعاد والمضامين الأدبية والأخلاقية للإعراض المحمود لرسول الله ﷺ، وليكشف عن أدب قرآني عظيم، فيتجلى لقارئ كتاب ربنا ﷻ التأديب الرباني لرسوله ﷺ وكيف يوجهه إلى خير الآداب والفضائل، على نحو يظهر رقي الذوق، وحسن التعاطي، ومقدار الحكمة في التعامل مع الأشخاص من ذوي العقائد والتصورات والأفكار والمواقف المنافية لديننا، بل ومع المسلمين أنفسهم في مواقف ومقامات معينة.

إن تعدد الآيات التي تسلط الضوء على إعراض النبي محمد ﷺ في مختلف مراحل الدعوة الإسلامية تدعونا للوقوف والنظر مليا في فقه هذا الأدب العظيم؛ ليكون من خلال ذلك زادًا وسندًا للدعاة والمربين، فكان العزم على خوض غمار هذا البحث وفق منهجية التفسير الموضوعي، وقد تمت الاستعانة بكتب التفسير واللغة والأخلاق والتهذيب وما له علاقة بموضوع هذا البحث.

وقد كان هذا البحث بعنوان: أدب إعراض النبي محمد ﷺ، وقد قسم إلى تمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة على النحو الآتي:

التمهيد: وفيه معنى الأدب والإعراض في اللغة والاصطلاح والسياق القرآني ونظائر الإعراض في القرآن الكريم.

المبحث الأول: المُعْرَض عنهم من النبي محمد ﷺ في ضوْء القرآن الكريم.

المبحث الثاني: صور أدب إعراض النبي محمد ﷺ من خلال القرآن الكريم.

المبحث الثالث: ضوابط أدب إعراض النبي محمد ﷺفي ضَوْء القرآن الكريم.

الخاتمة: وفيها أهم وأبرز النتائج.

تمهيد:

وفيه معنى الأدب والإعراض في اللغة والاصطلاح والسياق القرآني:

أولا: الأَدب في اللغة:

يأتي الأدب في اللغة بعدة معان هي: الدعوة والاجتماع: وقد يكون في المكارم وحسن الأخلاق[1]، وقد يستخدم الأدْب بسكون الدال في الدعوة إلى الطعام[2]. ومن العلماء من فَرَّق؛ فجعل المأدُبة دعوة للطعام، والمأدَبة للأَدَب[3]. ومن معانيه: «الظرف وحسن التناول»[4].

ويأتي بمعنى الترويض والتذليل: قال الأزهري: «ويقال للبعير إذا رِيْضَ وُذلِّلَ: أَدِيْبٌ مُؤَدَّب»[5].

ويأتي بمعنى العلم[6] والعقوبة[7].

يُلحظ من هذه المعاني أنها تحمل في طياتها معنى: الحركة والتفاعل والانتقال.

---

(1) انظر: ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري. ت:711هـ: لسان العرب، (بيروت: دار صادر)، ط1، ج1، ص:206. والزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. ت:1205هـ: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين. (دار الهداية)، بدون ط، ج:2، ص:12.

(2) انظر: ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا ت:395هـ: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون. (بيروت- لبنان: دار الجبل، 1420هـ- 1999م)، ط2، ج:1، ص:74. واليماني، نشوان بن سعيد الحميري. ت:573هـ: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: أ.د. حسين بن عبد الله العربي، أ. مطهر بن علي الإرياني، د. يوسف محمد عبد الله، (بيروت: دار الفكر. 1420هـ-1999-م)، ط1، ج:1، ص: 211. والفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. ت:817هـ: القاموس المحيط، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، بدون ط، ص: 75.

(3) انظر: الزبيدي: تاج العروس، ج:2، ص:13.

(4) ابن منظور: لسان العرب، ج:1، ص: 206. والفيروز آبادي: القاموس المحيط. ص:75.

(5) الأزهري: تهذيب اللغة، ج14، ص:147. وابن منظور: لسان العرب. ج:1، ص: 206. والزبيدي: تاج العروس ج: 2، ص:15، وعزاه صاحب (المعجم المفصل في شواهد العربية) ج:6، ص: 544، إلى ديوان مُزَاحِمُ العُقَيْلِيُّ صفحة (7)، ولم أقف على الديوان.

(6) انظر: ابن منظور: لسان العرب، ج: 1، ص: 206. والفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري. ت:770هـ: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي. (بيروت: المكتبة العلمية، دار الكتب العلمية)، بدون ط، ج:1، ص:9. والفيروز آبادي: القاموس المحيط ص:75. والزبيدي: تاج العروس ج:2، ص: 12.

(7) انظر: الفيومي: المصباح المنير، ج1، ص:9.

ثانيًا: الأدب في الاصطلاح:

قال ابن قيم الجوزية في تعريف الأدب إنه: «اجتماع خصال الخير في العبد»[1]. وعرَّفه الجرجاني بقوله: «الأدب: عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع أنواع الخطأ»[2]. وذكر المناوي والكفوي: «أن الأدب: رياضة النفس ومحاسن الأخلاق، ويقع على كل رياضة محمودة يتخرج بها الإنسان في فضيلة من الفضائل»[3]. وقال صاحب فتح الخلّاق:« الأدب هو: التحلي بأحسن صفات الكمال، والتخلي عن الرذائل والبعد عن النقائص بحيث يكون الإنسان في جميع أحواله ومعاملاته في المجتمع الإنساني على مقتضى العقل الكامل والذوق السليم فلا يصدر منه ما يوجب الذم واللوم ولا يقع منه ما يخل بشرفه أو يحط من قدره»[4].

فيلاحظ إن الأدب يتحقق من خلال الاتصاف بالمكارم والتحرز من الرذائل وهذا مطلوب في كل أحوال الإنسان؛ لأن الغاية منه الوصول بالإنسان للخيرية والسمو النفسي، وإن قلة الأدب تحط من القدر، وتخل بالشرف، وتلحق المذمة واللوم. ومع تضمن هذه التعريفات لهذه المعاني المشار إليها إلا أنها لا تخلو من مقال عموماً.

والتعريف الذي يمال إلى ترجيحه واختياره هو تعريف ابن قيم الجوزية لأنه يبدو جامعًا مانعًا حيث استخدم كلمة (اجتماع) وهي لفظة تدل على التحصل والتوصل. كما إنه استخدم عبارة (خصال الخير) فإذا اجتمعت خصال الخير، فهذا يعني تحقق مفهوم الشمول والاستغراق لمعنى الخير وعندها يوصف الإنسان بأنه مؤدب وإنه قال: (في العبد)، ويفهم من هذا التعبير معنى الأصالة والاستقرار حتى يصير خُلقًا، علاوة على أنه يتسم بالإيجاز في اللفظ والغنى والخصوبة في المعنى وهذا خير الكلام.

---

(1) ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي. ت751هـ: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، (القاهرة: دار الحديث)، بدون ط، ج:2، ص: 391.

(2) الجرجاني، علي بن محمد بن علي. ت:816هـ: التعريفات: تحقيق: إبراهيم الأبياري، (بيروت: دار الكتاب العربي. 1405هـ- 1984م)، ط1، ص:29.

(3) المناوي، محمد عبد الرؤوف: ت: 1031هـ: التوقيف على مهمات التعاريف. تحقيق: د. محمد رضوان الداية. (بيروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، 1410هـ-1980م)، ط1، ص:44. وانظر: الكفوي، أبا البقاء أيوب بن موسى الحسيني. ت:1094هـ: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري. (بيروت: مؤسسة الرسالة. 1419هـ-1998م)، بدون ط، ص:65.

(4) الدجوي، محمد سعيد: فتح الخلَّاق في مكارم الأخلاق: تحقيق: عبد الرحيم مارديني، (دمشق-سوريا: دار المحبة. 1418هـ- 1997م)، ط2، ص:3.

ثالثًا: الإعراض في اللغة:

تعددت المعاني اللغوية للإعراض فيأتي بمعنى إشاحة الوجه وتنحيته[1] وبمعنى التولي والإضراب إذا عدي بـ(عن) [2] ويعني الصَدّ[3] والحَيْد»[4]والظهور والبروز[5].والإشراف[6].

ويعني أيضا الخِلْقة العريضة[7]والتوسع في الأمر: قال المطرزي: «ولقد أَعْرَضت المسألة أي جئت بها واسعةً عريضةً»[8]، وفي المَثَل: «أَعْرَضَت القِرْفَة»[9] .

والمعنى؛ أي اتسعت، وهو مثل يُضرب لمن يتوسع في توجيه التهمة لجهة ما، كقبيلةٍ بأَسْرِها[10].ومن معانيه النسيان: [11].

ويلحظ مما سبق أن جُلّ هذه المعاني اللغوية الواردة يجمعها قاسم الانصراف والبعد عن الشيء.

---

(1) انظر: الزبيدي: تاج العروس، ج:6، ص: 515.

(2) انظر: السجستاني، أبو بكر محمد بن عزيز، ت330هـ: غريب القرآن. تحقيق: محمد أديب عبد الواحد جمران. (دار قتيبة. 1416هـ1995- م)، بدون ط، ص:111، والراغب الأصفهاني، أبا القاسم الحسين بن محمد. ت:502هـ: المفردات في غريب القران، راجعه وقدم له: وائل أحمد عبد الرحمن (مصر: المكتبة التوفيقية)، ص:333. والفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. ت:817هـ: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: الأستاذ محمد علي النجار، (بيروت- لبنان: المكتبة العلمية)، ج:4، ص: 444. والفيومي: المصباح المنير. ج:2، ص: 402.

(3) انظر: الفراهيدي: العين. ج:1، ص: 272. والرازي: مختار الصحاح. ص:178. وابن منظور: لسان العرب. ج:7، ص: 182. والفيروز آبادي: القاموس المحيط. ص:834.

(4) انظر: الطالقاني، أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن العباس بن أحمد بن إدريس. ت: 385هـ: المحيط في اللغة. تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، (بيروت-لبنان: عالم الكتب. 1414هـ 1994-م)، ط1. ج:1، ص: 206.

(5) انظر: الفيومي: المصباح المنير. ج:2، ص: 402.

(6) انظر: ابن منظور: لسان العرب. ج:7، ص: 182. والمِلْيَاني، موسى بن محمد الأحمدي. ت: 1420هـ: معجم الأفعال المتعدية بحرف، (1397هـ1977م)، ط1، ص:233.

(7) ابن فارس: مقاييس اللغة. ج:4، ص: 270. وانظر:اليماني: شمس العلوم. ج:7، ص: 4498. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ص:834.

(8) المطرزي: المغرب. ج:2، ص: 53.

(9) العسكري، الشيخ الأديب أبو هلال. ت: 382هـ: جمهرة الأمثال. (بيروت-لبنان: دار الفكر.1408هـ1988-م)، بدون ط. ج:1، ص: 159.

(10) انظر: ابن منظور: لسان العرب. ج:7، ص: 185. والزبيدي: تاج العروس. ج:18، ص: 430.

(11) انظر: الزمخشري، أبا القاسم، محمود بن عمر الخوارزمي، ت:538هـ: أساس البلاغة. (دار الفكر. 1399هـ-1979م)، بدون ط. ص:414. والمِلْيَانِي: معجم الأفعال المتعدية بحرف. ص:234.

رابعًا: الإعراض في الاصطلاح:

عرّف السمعاني الإعراض بقوله: «الإعراض صرف الوجه عن الشيء، أو إلى من هو أولى منه، أو لإذلال من يصرف عنه الوجه»(1).

وقال الكفوي: «الإعراض: الانصراف عن الشيء بالقلب»(2). قال ابن عاشور: «الإعراض: عدم الالتفات إلى الشيء بقصد التباعد عنه»(3).

يستخلص مما قيل في معنى الإعراض أنه يعني: الانصراف عن الشيء إما بإشاحة الوجه أو الجسم، وهذه صور حسية للإعراض وإما بانصراف القلب، وهذه صورة نفسية معنوية.

وبناء على هذا الفهم فإن ما قاله ابن عاشور في تعريف الإعراض يبدو راجحاً، ذلك

لأنه التعريف الأشمل والأجمع لمعنى الإعراض؛ فقد يرد مصطلح الإعراض في مقام الرفض للهداية؛ وهذا الغالب في التعبير القرآني وقد يرد هذا المصطلح في مقام الأدب والترفع عن اللغو والخوض، وعبارة ابن عاشور تستوعب المقامين وتشمل صورتيْ الإعراض الحسية والمعنوية والمقام الأخير هو موضوع هذا البحث.

خامسًا: الإعراض في ضَوْء السياق القرآني

إن عدد السور التي وردت فيها صيغة (أعرض) ومشتقاتها في القرآن الكريم إحدى وثلاثون سورة، وعدد مرات ورود صيغة (أعرض) ومشتقاتها في القرآن الكريم واحدٌ وخمسون موضعًا من خلال خمسين آية منها سبع وثلاثين آية مكية وثلاث عشرة آية مدنية. كما إن المقصودين بصيغة الإعراض موزعون على واحدٍ وخمسين موضعًا في القرآن الكريم

والملاحظ أنَّ صيغة (الإعراض) ومشتقاتها وردت في عدد من السور يُشكل قريبًا من ربع عدد سور القرآن الكريم، وأن أكثر نسبة لورود صيغة الإعراض بمشتقاتها كانت في السور والآيات المكية مما يشير إلى طبيعة تلك المرحلة؛ من حيث موقف المشركين الرافضِ والمُعْرِض عن الدين الجديد ومن حيث طريقة الرسول ﷺ في التعامل مع نفوس وقلوب أَلِفت الوثنية.

---

(1) السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار. ت:489هـ: تفسير السمعاني. 6مج. تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم. (السعودية: دار الوطن-الرياض. 1418هـ 1997-م)، ط1. ج:3، ص: 235.

(2) الكفوي: الكليات. ص:28.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر. ت:1284هـ: التحرير والتنوير. (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع. 1418هـ-1997م)، بدون ط. ج:5، ص: 108.

فكان إعراض الرسول عليه الصلاة والسلام مدخلاً وسبيلًا للولوج إلى القلوب المشركة، ونزعًا لفتيل المواجهة المادية مع الجاهلية في تلك المرحلة الدقيقة من الدعوة الإسلامية، وفي الوقت نفسه يدلل على أن المرحلة المكية التي سبقت قيام دولة الإسلام كانت مرحلة تربية وتأديب وإعداد للنواة الصلبة من المسلمين الذين قامت على كواهلهم دولة الإسلام فيما بعد.

ويلحظ كذلك انقسام المعرضين إلى مجموعتين أساسيتين هما: المؤمنون: سواء أكانوا رسلاً وأفرادًا. والكافرون: من مشركين في مكة، ومن يهود ومنافقين في المدينة.

والذي يظهر عند إطلاق مصطلح الإعراض يكون المتبادر للذهن إعراض العصيان، وذلك راجع إلى أن أكثر الآيات التي تتحدث عن الإعراض كانت بهذا الخصوص.

سادسًا: معاني الإعراض في القرآن الكريم:

تعددت المعاني التي وردت للفظ (أعرض) وتصريفاتها في السياق القرآني، وفيما يأتي بعض هذه المعاني، ومنها: ترك المجالسة[1]، وعدم الالتفات والإصغاء[2]، وترك المجادلة والمراجعة والخصومة[3]، والترفع عن المسافهة [4]، والصفح [5].

المبحث الأول: المُعْرَض عنهم من النبي محمد ﷺ في ضوْء القرآن الكريم

المطلب الأول: المشركون.

تعددت الآيات الكريمة الداعية إلى الإعراض عن المشركين ومن ذلك؛ قول الله جل وعلا: ﴿ فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾[6].

قال القرطبي: «أي عن الاهتمام باستهزائهم وعن المبالاة بقولهم، فقد برأك الله عما يقولون»[7]، إنه التوجيه الرباني للنبي ﷺ وهو يخطو خطوات البداية في الصدع بالدعوة

(1) قال تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيۡتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيۡرِهِۦ ﴾ [الأنعام: 68].

(2) قال تعالى: ﴿ وَإِذَا سَمِعُواْ ٱللَّغۡوَ أَعۡرَضُواْ عَنۡهُ ﴾ [القصص: 55].

(3) قال تعالى: ﴿ يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ أَعۡرِضۡ عَنۡ هَٰذَآ ﴾ [هود: 76].

(4) قال تعالى: ﴿ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ﴾ [الأعراف: 199].

(5) قال تعالى: ﴿ فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ [النساء: 81].

(6) الحجر: 94.

(7) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. ج:10، ص: 62.

الجديدة، وهو أمر للنبي محمد ﷺ بالمضي قدمًا على درب التوحيد، ودعوة الخلق للدين الجديد، والترفَّع عن الانشغال بعبارات الاستهزاء والصد من أعداء الدعوة. فهذا تأديب رباني كريم لرسوله ﷺ بأن يرنو ببصره نحو الهدف السامي والغاية العليا وهي تعبيد الخلق لربهم، وتحريرهم من ربقة العبودية والاستخذاء للطاغوت. فمن كانت مهمته كذلك لا ينبغي له أن ينشغل بما هو أدنى وأصغر، فإن الوقت أثمن من أن يُضَيَّعَ في الرد على استهزاء المشركين.

ويتأكد التأديب الرباني للنبي ﷺفي مواقف كثيرة في خضم دعوة المشركين، قال تعالى: ﴿ ٱتَّبِعْ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [1].

قال الطبري: «دع عنك جدالهم وخصومتهم»[2]، ويلفت أبو السعود الانتباه إلى المناسبة بين الأمر بالإعراض عن المشركين وما صدر عنهم بقوله: «لما حكي عن المشركين قدحهم في تصريف الآيات عقب ذلك بأمره ﷺ بالثبات على ما هو عليه وبعدم الاعتداد بهم وبأباطيلهم؛ أي دم على ما أنت عليه من إتباع ما أوحي إليك من الشرائع والأحكام التي عمدتها التوحيد... لا تحتفل بهم وبأقاويلهم الباطلة التي من جملتها ما حكي عنهم آنفًا»[3].

وهذا دفع باتجاه التسامي في التفكير والاهتمام والسلوك والارتفاع عن أقاويل صغار البشر في العقول والأفكار والتصورات الضيقة.

المطلب الثاني: الجاهلون.

قال تعالى:﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ [4]، فالمراد من الآية الكريمة تأديب النبي ﷺ والمسلمين بحسن العشرة مع الناس[5] ،قال جعفر الصادق: «ليس في القرآن آية أجمع لمكارم الأخلاق من هذه الآية»[6].

---

(1) الأنعام: 106.

(2) الطبري: جامع البيان. ج:7، ص: 308.

(3) أبو السعود: إرشاد العقل السليم. ج:3، ص: 171.

(4) الأعراف: 199.

(5) انظر: الطبري: جامع البيان. ج:9، ص: 155.

(6) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. ج:7، ص: 345. وابن عادل: أبا حفص عمر بن علي الدمشقي الحنبلي. ت:880هـ. اللباب في علوم الكتاب. تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض. (بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية. 1419هـ-1998م)، ط1، ج:2، ص: 244. اللباب في علوم الكتاب. ج:9، ص: 432.

ففي الآية الكريمة أمر للرسول ﷺ بالصبر على سوء أخلاق الجاهلين، ودعوة إلى التنزه والاستعلاء والترفع عن منازعتهم في أقوالهم وأفعالهم الخسيسة، فالمطلوب منه ﷺ الحلم والغض عما يسيء وعدم مقابلة السفاهة بمثلها[1].

قال سيد قطب: «والإعراض يكون بالترك والإهمال؛ والتهوين من شان ما يجهلون به من التصرفات والأقوال، والمرور بها مر الكرام، وعدم الدخول معهم في جدال لا ينتهي إلى شيء إلا الشد والجذب، وإضاعة الوقت والجهد، وقد ينتهي السكوت عنهم والإعراض عن جهالتهم إلى تذليل نفوسهم وترويضها بدلًا من الفحش في الرد، واللجاج في العناد، فإن لم يؤد هذه النتيجة فيهم، فإنه يعزلهم عن الآخرين الذين في قلوبهم خير...»[2].

فهي إذن الآداب الرفيعة، والمكارم العالية التي يؤدب الله تعالى بها نبيه ﷺ، وفي هذا تأديب لأمته من بعده في كيفية التعامل مع الفئة الجاهلة السفيهة.

المطلب الثالث: الخائضون في آيات الله تعالى.

قال تعالى:﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ ۚ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[3].

ذكر الرازي في تعريف الخَوْض بأنه: «الشروع في آيات الله تعالى على سبيل الطعن والاستهزاء»[4]. وقال الثعالبي «والخَوْضُ: أصله في الماءِ، ثم يستعملُ بعدُ في غمرات الأشياء التي هي مجاهلُ تشبيهاً بغَمَرَات الماء»[5].

واختلف في المراد بالخطاب في الآية الكريمة، فقيل: «الخطاب مجرد للنبي ﷺ، وقيل: إن المؤمنين داخلون في الخطاب معه وهو صحيح؛ فإن العلة سماع الخوض في آيات الله وذلك يشملهم وإياه»[6].

---

(1) انظر: الزمخشري: الكشاف. ج:2، ص: 179. والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن. ج:7، ص: 344. وابن عادل: اللباب في علوم الكتاب. ج:9، ص: 432.

(2) قطب: في ظلال القرآن. ج:3، ص: 1419.

(3) الأنعام: 68.

(4) الرازي: مفاتيح الغيب. ج:13، ص: 21.

(5) الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف (ت: 875هـ) الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418 هـ)، ط1، ج:2، ص: 479.

(6) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. ج:7، ص: 12.

وقد حذَّر الغزالي من خطر الخَوْضِ قائلًا: «ففي الخوض خطر، وفي الصمت سلامة»[1].

والإعراض في هذا المقام تأديب للنبي ﷺ وللمؤمنين «فأَدَّبَ الله نبيه ﷺ بهذه الآية؛ لأنه كان يقعد إلى قوم من المشركين يعظهم ويدعوهم فيستهزئون بالقرآن. فأمره الله أن يعرض عنهم إعراض منكر، ودل بهذا على أن الرجل إذا علم عن الآخر منكرًا، وعلم أنه لا يقبل منه فعليه أن يعرض عنه إعراض منكر ولا يُقْبِلُ عليه»[2].

المطلب الرابع: أهل الكتاب (اليهود).

قال تعالى:﴿ سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحۡتِۚ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ وَإِن تُعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيۡـٔٗاۖ ﴾[3].

وقال تعالى:﴿ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٖ مِّنۡهُمۡ إِلَّا قَلِيلٗا مِّنۡهُمۡۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱصۡفَحۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾[4].

قال ابن عاشور: «وأَمْره بالعفو عنهم والصفح حمل على مكارم الأخلاق؛ وذلك فيما يرجع إلى سوء معاملتهم للنبي ﷺ، وليس المقام ذكر المناوأة[5] القومية أو الدينية»[6].

المطلب الخامس: المنافقون.

قال تعالى:﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُ ٱللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمۡ فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ وَعِظۡهُمۡ وَقُل لَّهُمۡ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَوۡلَۢا بَلِيغٗا ﴾[7] .

قال الطبري: «هؤلاء المنافقون الذين وصفت لك يا محمد صفتهم يعلم الله ما في قلوبهم... فدعهم، فلا تعاقبهم في أبدانهم، وأجسامهم، ولكن عظهم بتخويفك إياهم بأس الله

---

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين. ج:3، ص: 111.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. ج:7، ص: 12.

(3) المائدة: 42.

(4) المائدة: 13.

(5) «المُنَاوَأَةُ: المُعَادَاةُ». ابن منظور: لسان العرب. ج:1، ص: 178.

(6) ابن عاشور: التحرير والتنوير. ج:6، ص: 145.

(7) النساء: 63.

أن يحل بهم، وعقوبته أن تنزل بدارهم»[1].

قال ابن العربي: «والصحيح أن النبي ﷺ إنما أعرض عنهم تألفًا، ومخافةً من سوء المقالة الموجبة للتنفير»[2].

ويؤكد ذلك سيد قطب بقوله: «ولكن السياسة التي كانت متبعة – في ذلك الوقت- مع المنافقين كانت هي الإغضاء عنهم، وأخذهم بالرفق، واطراد الموعظة والتعليم»[3].

ولعل هذا يبرز التربية الربانية، والتوجيه إلى السياسة الحكيمة، والتأديب الراقي، والرفيع لرسول الله ﷺ، ومِنْ بعده حكام المسلمين في التعامل مع هذه الفئة المنافقة، وهذا الأدب في التعامل أبرز الحكمة النبوية في صورتها البهية في التعامل مع المناوئين المنافقين، والسياسة الراشدة في إخماد بواعث الفتنة في الدولة الإسلامية الفتية.

المطلب السادس: الكافرون والمستهزئون (اللّاعبون اللّاهون).

قال تعالى: ﴿ وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا ۚ وَذَكِّرْ بِهِۦٓ أَن تُبْسَلَ نَفْسٌۢ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِن تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَّا يُؤْخَذْ مِنْهَآ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أُبْسِلُواْ بِمَا كَسَبُواْ ۖ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُواْ يَكْفُرُونَ ﴾[4].
والمعنى كما قال الطبري: «يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ ذر هؤلاء الذين اتخذوا دين الله وطاعتهم إياه لعبًا ولهوًا فجعلوا حظوظهم من طاعتهم إياه اللعب بآياته، واللهو والاستهزاء بها إذا سمعوها وتليت عليهم فأعرض عنهم فإني لهم بالمرصاد...»[5].

قال الزمخشري: «ومعنى ذَرْهُمْ: أعرض عنهم، ولا تبال بتكذيبهم واستهزائهم، ولا تشغل قلبك بهم»[6].

وإن كان الأمر للرسول ﷺ إلا أنه يشمل كل مسلم، وإهمال هؤلاء يكون بالقول والفعل، فإهمال اللاعبين اللاهين وتجاهلهم رسالة صامتة قوية تحمل في طياتها معاني الإنكار والرفض، وهو تعبير صامت؛ قد يكون أقوى من الكلام في مثل هذا الجو من اللعب

---

(1) الطبري: جامع البيان. ج:5، ص: 156.

(2) ابن العربي: أحكام القرآن. ج:1، ص: 21.

(3) قطب: في ظلال القرآن. ج:2، ص: 695.

(4) الأنعام: 70.

(5) الطبري: جامع البيان. ج:7، ص: 231.

(6) الزمخشري: الكشاف. ج:2، ص: 35.

واللهو والفوضى وعدم وجود القابلية والاستعداد للاستماع عند الطرف الآخر، ولكن هذا الموقف من المسلم ليس على الإطلاق بل يكون في أوضاع استثنائية؛ كمن يعيش في بيئة جاهلية أو مجتمع غير مسلم، أما ما عدا ذلك فعندها لا بد من الحزم والحسم في الانتصار لدين الله تعالى وفق قواعد إنكار المنكر وفقهه.

المطلب السابع: الإعراض عن ذوي القربى والمسكين وابن السبيل بسبب الإعسار.

قال تعالى:﴿ وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا۟ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ ۖ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا ﴿٢٧﴾ وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ٱبْتِغَآءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا ﴾[1].

وهناك خلاف بين أهل العلم في المقصود بذوي القربى، فهل هم قرابة الرسول ﷺ أم ذوو القربى عمومًا[2].

والذي يميل الباحث إلى ترجيحه أنهم ذوو القربى عمومًا، وهو ما رجحه الطبري معللاً ذلك بأن الله تعالى عقب حضه على بر الآباء والأمهات بضرورة بر وصلة أنسابهم، وأن هذا خرج مخرج الخطاب للنبي ﷺ والحكم ملزم لكل مسلم[3] وبنحو قول الطبري قال ابن عطية[4].

قال القرطبي: «هو تأديب عجيب وقول لطيف بديع، أي لا تعرض عنهم إعراض مستهين عن ظهر الغنى والقدرة فتحرمهم وإنما يجوز أن تعرض عنهم عند عجز يعرض وعائق يعوق»[5].

وإعراض النبي عليه السلام عن هؤلاء، كان ابتغاء رحمة من الله يرجوها، وهي انتظار الرزق منه سبحانه، وقد أمر عليه السلام أن يقول لهم قولا ميسورا لينا، وهي العدة، أي: عدهم وعدا جميلا، وقيل: القول الميسور أن يقول: يرزقنا الله وإياك[6].

(1) الإسراء: 26 - 28.

(2) انظر: الطبري: جامع البيان. ج:15، ص: 72. وابن عطية: المحرر الوجيز. ج:3، ص: 449 - 450.

(3) انظر: الطبري: جامع البيان. ج:5، ص: 72.

(4) انظر: ابن عطية: المحرر الوجيز. ج: 3، ص: 449 - 450.

(5) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. ج:10، ص: 248.

(6) البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. ت:510هـ: تفسير البغوي الموسوم بـ(معالم التنزيل). تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي،1420 هـ)، ط1، ج:13، ص: 21.

فإذا لم يجد عليه السلام ما يعطيهم، فهو إعراض كريم لا يخدش كرامة السائل، ولا يشعره بغلظة المسؤول.

المطلب الثامن: ابن أُمِّ مكتوم.

قال تعالى:﴿ وَأَمَّا مَن جَاءَكَ يَسْعَىٰ ﴿٨﴾ وَهُوَ يَخْشَىٰ ﴿٩﴾ فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ ﴿١٠﴾ ﴾[1]. ترد هذه الآيات الكريمة في معرض العتاب للرسول ﷺعلى عبوسه، وتوليه، وإعراضه، لمّا جاءه ابن أم مكتوم؛ وذلك انشغالًا بدعوة كبار المشركين، «وكان يجب أن يزيده لعماه تعطفًا وترؤفاً وتقريبًا وترحيبًا، ولقد تأدب الناس بأدب الله هذا تأدبًا حسنًا»[2].

وقد جاء العتاب على هذه الحادثة «بصيغة الحكاية عن أحد آخر غائب غير المخاطب! وفي هذا الأسلوب إيحاء بأن الأمر موضوع الحديث من الكراهة عند الله بحيث لا يحب سبحانه أن يواجه به نبيه وحبيبه عطفًا عليه، ورحمة به، وإكرامًا له عن المواجهة بهذا الأمر الكريه»[3].

فالله تعالى يتعهد رسوله بالتأديب والتوجيه والتقويم، وهو يخوض غمار هذه الدعوة الكبيرة. وهو يواجه الجاهلية وأهلها من جهة، ويتعامل مع المقبلين على الدين من جهة أخرى على نحو مشرق في إدارة الموقف عند تداخل المهام وتزاحمها.

المبحث الثاني: صور أدب إعراض النبي محمد ﷺ من خلال القرآن الكريم

المطلب الأول: الإعراض الجسمي

الفرع الأول: ترك القعود ومغادرة المجلس: فمن مظاهر أدب الإعراض الجسمي: ترك المجالسة وعدم القعود في مجالس الإثم والعصيان، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦۚ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[4].

(1) سورة عبس، الآيات: 1 - 10.

(2) الزمخشري: الكشاف. ج:4، ص: 702.

(3) قطب: في ظلال القرآن. ج:6، ص: 3824.

(4) سورة الأنعام، الآية: 68.

يذهب عدد من المفسرين إلى أن في الآية أمرًا بترك الخائضين، والقيام من مجالسهم، حتى يخوضوا في حديث غير حديث الإثم والمعصية[1].

قال الرازي: «وهذا الإعراض يحتمل أن يحصل بالقيام عنهم، ويحتمل بغيره، فلما قال بعد ذلك ﴿فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَىٰ﴾ صار ذلك دليلًا على أن المراد أن يعرض عنهم بالقيام من عندهم»[2].

ويقول الشوكاني: «أمره الله سبحانه بالإعراض عن أهل المجالس التي يستهان فيها بآيات الله إلى غاية هي الخوض في غير ذلك، وفي هذه الآية موعظة عظيمة لمن يتسمح بمجالسة المبتدعة الذين يحرفون كلام الله ويتلاعبون بكتابه وسنة رسوله... فإنه إذا لم ينكر عليهم ويغير ما هم فيه فأقل الأحوال أن يترك مجالستهم، وذلك يسير عليه غير عسير، وقد يجعلون حضوره معهم مع تنزهه عما يتلبسون به شبهة يشبهون بها على العامة فيكون في حضوره مفسدة زائدة على مجرد سماع المنكر»[3].

ويبدو أن ترك القعود، والتحول عن مجالس اللغو والباطل، مظهر من مظاهر أدب الإعراض الجسمي، وهو لا يعبر عن هزيمة أو انكسار؛ وإنما هو حركة جسمية كلية تترك رسالة قوية دالة على الرفض والاحتجاج وعدم التسليم بما يدور في هذه المجالس، خصوصًا إذا أدرك المسلم عدم قدرته على التغيير لسبب أو لآخر. ولعل في هذا الترك لمثل تلك المجالس محاولةً لصرف الأنظار عن الباطل واستمرائه إلى إثارة الأذهان والنفوس للتفكر في دواعي هذا الانسحاب وبهذا تصل الرسالة واضحة وقوية طرف الآخر.

الفرع الثاني: كف العينين عن النظر إلى زهرة الحياة الدنيا وزينتها: يَردُ التأديب الرباني بلزوم الإعراض عن زهرة الحياة الدنيا وزينتها، قال تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ۚ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾[4].

عن أُبيّ بن كعب قال: «من لم يتعز بعز الله تعالى تقطعت نفسه حسرات، ومن يتبع بصره ما في أيدي الناس يطل حزنه، ومن ظن أن نعمة الله تعالى... في مطعمه ومشربه

(1) انظر: الطبري: جامع البيان. ج:7، ص: 222. والزمخشري: الكشاف. ج:2، ص: 34. وابن الجوزي: زاد المسير. ج:3، ص: 62. وأبا حيان: البحر المحيط. ج:4، ص: 157. وأبا السعود: إرشاد العقل السليم. ج:3، ص: 147. والآلوسي: روح المعاني. ج:7، ص: 182.

(2) الرازي: مفاتيح الغيب. ج:13، ص: 22.

(3) الشوكاني: فتح القدير. ج:2، ص: 128.

(4) سورة طه، الآية: 131.

وملبسه فقد قلّ عمله وحضر عذابه»[1].

«ولقد شدد العلماء من أهل التقوى في وجوب غض البصر عن أبنية الظلمة وعِدَدِ الفسقة في اللباس والمراكب وغير ذلك؛ لأنهم إنما اتخذوا هذه الأشياء لعيون النظّارة، فالناظر إليها محصل لغرضهم، وكالمغري لهم على اتخاذها»[2].

وهذا تأديب رباني جرى على صورة خطاب في الظاهر للرسول ﷺ، وإن كان المراد أمة الإسلام، ذلك أن الرسول ﷺ كان بعيدًا عن النظر لزينة الدنيا، متعلقًا بما عند الله أكثر من أيِّ أحد[3].

إن كفّ العينين عن النظر إلى متع الدنيا وزهرتها مظهر من مظاهر أدب الإعراض، وصورة ناصعة للاستعلاء على أعراض هذه الدنيا الزائلة الفانية، وقد أجاد سيد قطب في توضيح هذه الدعوة الربانية حيث قال: «ما هي دعوة للزهد في طيبات الحياة، ولكنها دعوة إلى الاعتزاز بالقيم الأصيلة الباقية، وبالصلة بالله والرضا به، فلا تتهاوى النفوس أمام زينة الثراء، ولا تفقد اعتزازها بالقيم العليا، وتبقى دائمًا تحس حرية الاستعلاء على الزخارف الباطلة التي تبهر الأنظار»[4].

المطلب الثاني: الإعراض السلوكي:

وهو على خمسة أفرع وفقا لما يأتي:

الفرع الأول: عدم الالتفات والإصغاء: تأتي هذه الصورة السلوكية لتعبر عن حالة من أدب الإعراض، وتمثل مظهرًا من مظاهره، فهو مظهر يشف عن منحى من الأدب والذوق الرفيع، لا عن حالة من الكبْر والاستعلاء السلبي، يقول الله تعالى:﴿ ٱتَّبِعْ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[5]. إن الإعراض المأمور به في هذه الأية يراد به عدم الاحتفال بأقوال المشركين والالتفات إلى آرائهم وأقوالهم الباطلة وأفعالهم المؤذية[6].

(1) السمعاني: تفسير القرآن. ج:3، ص: 364 - 365.

(2) الزمخشري: الكشاف. ج: 3، ص: 98. وانظر: الرازي: مفاتيح الغيب. ج:22، ص: 117.

(3) انظر: أبا حيان: البحر المحيط. ج:6، ص: 269. والآلوسي: روح المعاني. ج:16، ص: 283.

(4) قطب: في ظلال القرآن. ج:4، ص: 2357.

(5) سورة الأنعام، الآية: 106.

(6) انظر: البيضاوي: أنوار التنزيل. ج:13، ص: 21. (2/440). وأبا السعود: إرشاد العقل السليم. ج:30، ص: 171. والآلوسي: روح المعاني. ج:7، ص: 250. وابن عاشور: التحرير والتنوير. ج:7، ص: 423.

إن عدم الالتفات والإصغاء لكلام المشركين مظهر من مظاهر أدب الإعراض؛ يراد منه الرفض وعدم القبول والتسليم، كما قد يكون بدافع الاستعلاء والتنزه عن الخوض فيما هو دنيء، وهو تعبير عن البغض والكراهية لما يجري، فيلجأ المسلم في مثل هذه الأحوال إلى الإعراض تعبيرًا عن موقفه المخالف والرافض.

الفرع الثاني: الكف عن المجادلة والمكافأة: قال تعالى:﴿ خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ﴾[1].

ذهب كثير من المفسرين إلى أن المراد بالإعراض عن الجاهلين في هذه الآية عدم مقابلة السفهاء بمثل سفههم من أقوال وأفعال[2].

«والإعراض يكون بالترك والإهمال والتهوين من شأن ما يجهلون به من التصرفات والأقوال... وعدم الدخول معهم في جدال لا ينتهي إلى شيء إلا الشدَّ والجذب»[3].

قال تعالى:﴿ فَأَعۡرِضۡ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكۡرِنَا وَلَمۡ يُرِدۡ إِلَّا ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا ﴾[4]. والمعنى: اترك مجادلتهم فقد بلغت وقمت بما هو مطلوب منك[5].

فالكف عن المجادلة حيث لا تجدي، وترك مقابلة السفيه بسفهه مظهر من مظاهر أدب الإعراض، وعلى المسلم أن يتعلم فقه ذلك، وهذا يقتضي منه معرفةً عميقةً بالمخاطَب أو الطرف الآخر، وإدراكًا كبيرًا بما تشكِّله المسألة موضوع النزاع بالنسبة إليه، عندها يقدّر ويقرر متى يلجأ إلى هذا السلوك الإعراضي المعبر عن أدب عند المسلم؛ فيكون الكف عن المجادلة والمسافهة أسلم وأكرم وربما أنكى من المقابلة والمجادلة.

الفرع الثالث: التغافل والإغضاء:

قال تعالى:﴿ وَإِذۡ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعۡضِ أَزۡوَٰجِهِۦ حَدِيثٗا فَلَمَّا نَبَّأَتۡ بِهِۦ وَأَظۡهَرَهُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ عَرَّفَ بَعۡضَهُۥ وَأَعۡرَضَ عَنۢ بَعۡضٖۖ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِۦ قَالَتۡ مَنۡ أَنۢبَأَكَ هَٰذَاۖ قَالَ نَبَّأَنِيَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡخَبِيرُ ﴾[6].

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 199.

(2) انظر: الواحدي: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. ج:1، ص: 428. والسمعاني: تفسير القرآن. ج:2، ص: 242. والزمخشري: الكشاف. ج:2، ص: 179. والبيضاوي: أنوار التنزيل. ج:3، ص: 84. والنسفي: مدارك التنزيل. (2/457). والآلوسي: روح المعاني. ج:9، ص: 147.

(3) قطب: في ظلال القرآن. ج:3، ص: 1419.

(4) سورة النجم، الآية: 29.

(5) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب. ج:28، ص: 268. والشوكاني: فتح القدير. ج:5، ص: 112.

(6) سورة التحريم، الآية: 3.

ذهب عدد من المفسرين إلى أن الرسول ﷺ لم يُعَرِّف زوجه حفصة رضي الله عنها بكل الحديث بل أعرض عن بعضه، وهذا أدب منه من باب التكرم والإغضاء[1].

وهذا يعني أن التغاضي والتغافل عن هفوة الآخر، والسكوت عليها، هو من كرم الأخلاق وشيم العقلاء والفضلاء، عندما يكون المخطئ ممن لا يُعْرَفُ عنه فسق أو فساد.

قال أكثم بن صيفي: «مَنْ شَدَّدَ نَفَّرَ، ومَنْ تَرَاخى تَأَلَّفَ، والشرفُ في التغافلِ»[2].

لقد كانت شيمة الإغضاء ظاهرة في سيرة رسول الله ﷺ وهو يدعو للإسلام، فيرسم للدعاة خاصة وللمسلمين عامة المنهج القويم في مواجهة المعرضين والمخالفين، ومن ذلك ما حدث معه لمَّا قصد الطائف داعيًا إلى الإسلام، ملتمسًا النصرة والمنعة، ولكن أهل الطائف كان ردهم قبيحًا، فرفضوا الدعوة وأغروا بالرسول ﷺ السفهاء والعبيد يؤذونه، فلجأ إلى حائط لعُتبة ابن ربيعة، وشيبة بن ربيعة رافعًا أكف الشكوى والدعاء إلى الله تعالى[3].

لقد ظهر إغضاؤه وحلمه ﷺ عن أهل الطائف عندما لم يدعُ عليهم بسوء، بل صبر على أذاهم وسوء استقبالهم له، وفي هذا درس بليغ للدعاة أن يُوَطِّنوا أنفسهم على تحمل أذى المدعويين والحلم والإغضاء عنهم رجاءً في هدايتهم وصلاحهم. «وإلى حلمه وإغضائه ﷺ أشار صاحب الهمزية (البُوْصِيري) بقوله:

«جَهِلَتْ قَوْمُهُ عَلَيْهِ فَأَغْضَى ... وَأَخو الحِلْمِ دأبُهُ الإغضاءُ

وَسِعَ العالمينَ عِلمًا وحِلْمًا ... فَهْو بَحرٌ لمْ تُعْيِهِ الأَعْباءُ»[4]

أي جهلت قومه ﷺ، عليه فآذوه أذية لا تطاق،فأغضى عنهم حِلْمًا»[5]، والإغضاء والحلم ليس إقرارا لأصحاب الباطل على باطلهم، بل فيه تكريس واحترام للحق وأهله.

---

(1) انظر: الواحدي: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. ج:2، ص: 1112. والسمعاني: تفسير القرآن. ج:5، ص: 472. وأبا حيان: البحر المحيط. ج:8، ص: 286. وابن عادل: اللباب في علوم الكتاب. ج:19، ص: 195.

(2) الماوردي: أدب الدنيا والدين. ص:181.

(3) انظر: ابن هشام: السيرة النبوية. ج:2، ص: 266 - 269.

(4) البُوْصِيري، أبو عبد الله محمد بن سعيد بن حماد الصُّنْهاجي المصري.ت: 696هـ: ديوان البوصيري. (بيروت- لبنان: دار المعرفة. 1428هـ- 2007م)، ط1. ص: 20.

(5) الحلبي، علي بن برهان الدين. ت: 1044هـ: السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون. (بيروت: دار المعرفة. 1400هـ- 1980م). ج:2، ص: 58.

فالتغافل والإغضاء سياسة حكيمة راشدة من نفس كبيرة مع نفس زَلّت وتعثرت وحادت عن جادة الحق، وأُريد لها الإصلاح حتى لا تبقى فريسةً للشيطان وأعوانه. فالمسلم داعية وناصح وصابر على سوء أخلاق الناس، وإذا أساء الآخرون الأدب فلا ينبغي أن يقابلهم بالسوء؛ فيضع نفسه في مصافّ السوقة والدهماء، أو يُنَصِّبَ نفسه قاضيًا وحاكمًا وجلّادًا، بل يتميز بأخلاقه وحكمته وحسن تصرفه.

الفرع الرابع: المقاطعة مع الإهمال والمقت:

قال تعالى: ﴿ سَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَكُمْ إِذَا ٱنقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا۟ عَنْهُمْ ۖ فَأَعْرِضُوا۟ عَنْهُمْ ۖ إِنَّهُمْ رِجْسٌ ۖ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿٩٥﴾ يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا۟ عَنْهُمْ ۖ فَإِن تَرْضَوْا۟ عَنْهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَـٰسِقِينَ ﴾[1].

هاتان الآيتان في المنافقين الذين تخلفوا عن غزوة تبوك[2]، وفسر الإعراض في الآية الكريمة الأولى: بمقتهم وترك سلامهم وكلامهم[3].

ويفصّل ابن عاشور الإعراض الذي أُمِرَ المسلمون به في الآية الكريمة، فيقول: «إذا كانوا يرومون (أي المنافقون) الإعراض عنهم، فأعرضوا عنهم تمامًا، وهذا ضرب من التقريع فيه إطماع للمغضوب عليه الطالب بأنّه أجيبت طِلبته حتى إذا تأمل وجد ما طمع فيه قد انقلب عكس المطلوب فصار يأسًا؛ لأنهم أرادوا الإعراض عن المعاتبة بالإمساك عنها واستدامة معاملتهم معاملة المسلمين فإذا بهم يُواجَهون بالإعراض عن مكالمتهم ومخالطتهم وذلك أشد مما حلفوا للتفادي عنه، فهم من تأكيد الشيء بما يشبه ضدّه أو من القول بالموجَب»[4].

ففي سياق التعامل مع المنافقين تبرز الدعوة للمقاطعة والإهمال مع البغض والكره لهؤلاء المنافقين وما يصدر منهم مما يغضب الله تعالى ورسوله ﷺ، ولا شك في أن التجنب مع التجاهل وعدم المحادثة أسلوب قاسٍ ومؤثر يحمل في طياته رسالة صريحة معبرة عن الرفض وعدم التصديق بما يعتذر ويتعلّل به هؤلاء المنافقون .

(1) سورة التوبة، الآيتان: 95 - 96.

(2) انظر: ابن أبي حاتم: تفسير القرآن. (6/1865). والبغوي: معالم التنزيل. ج:2، ص: 279.

(3) انظر: االواحدي: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. (1/478). والرازي: مفاتيح الغيب. ج:16، ص: 130. (16/130).

(4) ابن عاشور: التحرير والتنوير. ج:11، ص: 9.

ومما قاله سيد قطب في هذا الشأن: «ثم يوجهه ربه إلى الإعراض عنهم فعلًا، لكن لا بمعنى العفو والصفح؛ إنما بمعنى الإهمال والاجتناب، معللًا ذلك بأنهم دنس يُتَجنب ويُتَوقَّى»[1].

ويُلحظ أن مظهر أدب الإعراض في هذا المقام يبدو بصورة مركزة ومركبة من ثلاثة أمور هي: الحركة الجسمية الرافضة (لا تجالسوهم)، والسلوك الرافض (المقاطعة وترك التكليم)، والمشاعر النفسية الرافضة (المقت).

وهذه رسالة قوية تهز النفوس وتصل إلى أعماق من تخلفوا، ولكن في ثوب أدبي رائع بعيدًا عن أسلوب العتاب واللوم الذي قد يخفف حِدَّةَ التوجس والقلق عند المنافقين، أو الصياح والصراخ الذي سرعان ما ينتهي أثره بمجرد توقفه.

الفرع الخامس: التجاوز والصفح عن المسيء:

تعددت الآيات الكريمة الواردة في سياق الدعوة للإعراض عن المنافقين، منها قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَعْلَمُ ٱللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ قَوْلَۢا بَلِيغًا ﴾[2].

والأمر بالإعراض هنا «يعني عن معاقبتهم، وعن شغل البال بهم، وعن قبول أيمانهم الكاذبة... وليس بالإعراض الذي هو القطيعة والهجر»[3].

المبحث الثالث: ضوابط أدب إعراض النبي محمد ﷺ في ضَوْء القرآن الكريم

المطلب الأول: القول الميسور:

قال تعالى: ﴿ وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ٱبْتِغَآءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا ﴾[4].

فهذا أمر من الله لنبيه ﷺ إذا سئل ولم يجد ما يعطي السائل فأعرض تأدبًا أن يؤنسه بالقول الميسور المتضمن للترجية والتأنيس بالميعاد الحسن والدعاء بطلب الرزق

(1) قطب: في ظلال القرآن. ج:3، ص: 1696.

(2) سورة النساء، الآية: 63.

(3) ابن عطية: المحرر الوجيز. ج:2، ص: 73 .

(4) سورة الإسراء، الآية: 28.

والعطاء[1]، وكما قال القرطبي: «أي لينًا لطيفًا طيبًا... أي وعدًا جميلًا»[2]. ويؤكد على ذلك ابن عاشور بقوله: «وقد شرط الإعراض بشرطين: أن يكون إعراضًا لابتغاء رزق من الله؛ أي إعراضًا لعدم الجدة لا اعتراضًا لبخل عنهم. وأن يكون معه قول لين في الاعتذار»[3].

ويظهر أن القول الميسور الذي يصاحب الإعراض يكون مع ضَعَفَةِ المؤمنين في مثل السياق الذي جاءت فيه الآية المذكورة وليس على الإطلاق؛ إذ تستوجب بعض المقامات الزجر والتغليظ مع الإعراض خصوصًا مع الفسقة والمبتدعة وأهل الأهواء زجرًا لهم وتعزيرًا.

قال الشنقيطي عن الآية الكريمة المذكورة: وهذا تعليم عظيم من الله لنبيه لمكارم الأخلاق، وأنه إن لم يقدر على الإعطاء الجميل فليتجمل في عدم الإعطاء؛ لأن الرد الجميل خير من الإعطاء القبيح. وهذا الذي دلت عليه هذه الآية الكريمة، صرح به الله جل وعلا سورة البقرة في قوله:﴿ قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى ۗ وَٱللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ ﴾[4][5].

المطلب الثاني: الوعظ والقول البليغ:

ليست الدعوة إلى التأدب بأدب الإعراض تعني السكوت، والصمت السلبي بل لا بد أن يرافق هذا الإعراض ويزامنه في بعض المواقف وعظ وقول بليغ يزجر المُعْرَض عنه.

قال تعالى:﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَعْلَمُ ٱللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ قَوْلًۢا بَلِيغًا ﴾[6].

هذه الآية الكريمة تَرِدُ في سياق بيان كيفية التعامل مع الفئة المنافقة في مجتمع المسلمين، والمأمور به في هذا المقام أمران عدا الإعراض، هما الوعظ والقول البليغ، وهذان الأمران يشكلان ضابطين لأدب الإعراض في هذا المقام.

والوعظ: الأمر بفعل الخير وترك الشر بطريقة فيها تخويف وترقيق يحملان على الامتثال، والاسم منه الموعظة، ...فهذا الإعراض إعراض صفح أو إعراض عدم الحزن

(1) انظر: ابن عطية: المحرر الوجيز. ج: 3، ص: 450.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. ج: 10، ص: 249.

(3) ابن عاشور: التحرير والتنوير. ج:15، ص: 83.

(4) سورة البقرة، الآية: 263.

(5) الشنقيطي: أضواء البيان. ج:3، ص: 86.

(6) سورة النساء، الآية: 63.

من صدودهم عنك، أي لا تهتم بصدودهم، فإن الله مجازيهم، بدليل قوله: (وعظهم وقل لهم في أنفسهم قولا بليغا)، وذلك إبلاغ لهم في المعذرة، ورجاء لصلاح حالهم.[1]

فالمراد من الوعظ في الآية الكريمة: « تخويفك إياهم بأس الله أن يحل بهم، وعقوبته أن تنزل بدارهم، وحذرهم من مكروه ما هم عليه من الشك في أمر الله وأمر رسوله»[2].

وذهب الرازي إلى القول في (وعظهم) «والمراد أنه يزجرهم عن النفاق والمكر، والكيد والحسد والكذب، ويخوفهم بعقاب الآخرة، كما قال تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِ ﴾[3]»[4].

وذكر ابن عاشور في تفسير الوعظ في هذه الآية: «الأمر بفعل الخير وترك الشر بطريقة فيها تخويف وترقيق يحملان على الامتثال»[5]. وما ذكره هؤلاء المفسرون من تفسير للوعظ ينسجم بعضه مع بعض، فلا تنافي بين ما قيل؛ لأنَّ الكل مجمع على أن المراد من الوعظ التحذير من فعل الشر بتركه، وهجر أشكاله مع القيام بفعل الخير والامتثال لأمر الله تعالى.

ومن الأسلوب الوعظي في القرآن الكريم القول البليغ، وفيه قال تعالى:
﴿وَقُل لَّهُمۡ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَوۡلَۢا بَلِيغٗا ﴾[6]

والمراد بالقول البليغ هنا التخويف بعقاب الدنيا، والوجه الآخر، أن البليغ صفة للوعظ؛ بأن يكون حسن الألفاظ والمعاني، فيه ترغيب وترهيب وتحذير وإنذار، وإذا كان الكلام على هذا الحال عَظُمَ وقعه في القلب فكان بليغًا مؤثرًا[7].

قال أبو السعود: «أي قل لهم قولًا بليغًا في أنفسهم، مؤثرًا في قلوبهم، يغتمون به اغتماما، ويستشعرون منه الخوف استشعارًا، وهو التوعد بالقتل والاستئصال »[8].

---

(1) انظر: ابن عاشور،التحرير والتنوير ج:5، ص: 108.

(2) الطبري: جامع البيان. ج:5، ص: 156.

(3) النحل: 125.

(4) الرازي: مفاتيح الغيب. ج:10، ص: 127.

(5) ابن عاشور: التحرير والتنوير. ج:5، ص: 108.

(6) النساء: 63.

(7) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب. ج:10، ص: 128.

(8) أبو السعود: إرشاد العقل السليم. ج:2، ص: 196.

وفي الآية الكريمة: «تعبير مصور؛ كأنما القول يودع مباشرة في الأنفس، ويستقر مباشرة في القلوب وهو يرغبهم في العودة، والتوبة والاستقامة والاطمئنان إلى كنف الله وكنف رسوله، بعد كل ما بدا منهم من الميل إلى الاحتكام إلى الطاغوت، ومن الصدود عن الرسول ﷺ... ولكنه قبل هذا كله يقرر القاعدة الأساسية وهي: أن الله قد أرسل رسله ليطاعوا – بإذنه- لا ليخالف عن أمرهم ولا ليكونوا مجرد وُعّاظ ومجرد مرشدين»[1].

المطلب الثالث: الإعراض حال الخوض في الآيات مع عدم القعود بعد الذكرى مع الظالمين:

قال تعالى:﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦۚ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[2].

جاءت هذه الآية الكريمة لتلقي الضَوْءَ على أحد ضوابط أدب الإعراض، فجاء الأمر فيها بالإعراض عمن يخوضون في آيات الله بالباطل، وهم في هذه الغَمْرة وهذه اللحظة، فقد كُلِّفَ الرسول ﷺ «فأمر أن ينابذهم بالقيام عنهم إذا استهزأوا وخاضوا ليتأدبوا بذلك»[3]، ويستمر زمن الإعراض (يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦۚ) غاية للإعراض؛ فالمطلوب الاستمرار على الإعراض لغاية الخَوْض في حديث غير آيات الله تعالى[4]، «فلا بأس أن تجالسهم حينئذ»[5]؛ أي بعد الكف عن الخَوْض في آيات الله بالباطل.

فقعود الرسول ﷺ، أو أي مسلم في مثل تلك المجالس، يكون لمهمة ولرسالة يريد أداءها، ويعمل من أجل إيصالها؛ لإحداث التغيير في نفوس الخائضين، فيكون من أجل الدعوة لدين الله تعالى، ولكن حال الخَوْضِ والاستهزاء والطعن في آيات الله يتحتم الانصراف، وعدم اللبث بين أظهر الخائضين. وفي الآية تنبيه أنه إذا حصل النسيان فالمطلوب حينئذ إذا ذَكرتَ أي النهي يا محمد ﷺ فلا تقعد مع هؤلاء المشركين الظالمين[6]، «لأنه إعراض فيه توقيف دعوتهم زمانًا أوجبه رَعْيّ مصلحة أخرى هي من قبيل الدعوة، فلا يضر توقيف الدعوة زمانًا، فإذا زال موجب ذلك عادت محاولة هديهم إلى أصلهم؛ لأنها تمحضت

---

(1) قطب: في ظلال القرآن. ج:2، ص: 695.

(2) الأنعام: 68.

(3) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. ج:7، ص: 12.

(4) انظر: أبا السعود: إرشاد العقل السليم. ج: 3، ص: 147.

(5) الزمخشري: الكشاف. ج:2، ص: 34.

(6) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. ج:7، ص: 14.

للمصلحـة»[1].

فيمكـن الخلـوص إلـى أن هنـاك اعتباريـن اثنيـن لا بـد للمتـأدب بـأدب الإعـراض مـن ملاحظتهمـا، وهمـا يشـكلان ضابطيـن للإعـراض، همـا:

أولًا: الإعراض بالانصراف يكون في مدة وزمن الخوض في آيات الله.

ثانيًا: المسلم يقوم بواجبه في الدعوة والتذكير، ولكن إذا أنساه الشيطان واستمر في قعوده مع الخائضين فليقطع قعوده معهم بعد الذكرى.

المطلب الرابع: التمهل والانتظار حتى حين:

قـال تعالـى: ﴿ فَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّىٰ حِينٍ ﴿١٧٤﴾ وَأَبْصِرْهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ ﴿١٧٥﴾ أَفَبِعَذَابِنَا يَسْتَعْجِلُونَ ﴿١٧٦﴾ فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنذَرِينَ ﴿١٧٧﴾ وَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّىٰ حِينٍ ﴾[2].

فـي الآيـة الكريمـة، «تسلية الرسـول ﷺ إثـر تسلية، وتأكيد لوقـوع الميعـاد»[3]، وفـي ذلـك شـحذ لهمـة الرسـول ﷺ وهـو يقاسـي معارضـة الجاحديـن ومعاندتهـم وصلفهم، وشـدّ لـلأزر، وفتـح لبـاب الرجـاء وانتظـار الفـرج.

قـال سـيد قطـب: «فتـول عنهـم وأعـرض ولا تحفلهـم؛ ودعهـم لليـوم الـذي تراهـم فيـه، ويـرون هـم مـا ينتهـي إليـه وعـد الله فيك وفيهـم... ويكـرر الأمـر بالإعـراض عنهـم، والإهمـال لشـأنهم، والتهديـد الملفـوف فـي ذلـك الأمـر المخيـف(وَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّىٰ حِينٍ)»[4].

فهذا الإعـراض منضبـط بالانتظـار والترقب، إذ لا بـد أن يكـون لـه نهايـة، وإلا تسـلل اليـأس إلـى النفـوس مـن طـول المكابـدة وشـدة المعارضـة والمعانـدة.

(1) ابن عاشور: التحرير والتنوير. ج:7، ص: 289.

(2) سورة الصافات: 174 - 178.

(3) أبو السعود: إرشاد العقل السليم. ج:7، ص: 211.

(4) قطب: في ظلال القرآن. ج:5، ص: 3002 - 3003.

المطلب الخامس: التولي مع رفع الملام

قال تعالى: ﴿ فَتَوَلَّ عَنۡهُمۡ فَمَآ أَنتَ بِمَلُومٖ ﴾[1].

قال الزمخشري: «فأَعْرِضْ عن الذين كررت عليهم الدعوة فلم يجيبوا، وعرفت عنهم العناد، واللجاج، فلا لوم عليك في إعراضك بعد ما بلغت الرسالة وبذلت مجهودك في البلاغ والدعوة، ولا تدع التذكير والموعظة بأيام الله»[2].

لقد رفع الله تعالى الملام عن رسوله ﷺ لِما عَلِمَه من أدائه للرسالة حق أداء، وقيامه بالدعوة حق قيام، فلا بأس بالإعراض عن هؤلاء المدعوين الذين بلغوا في العناد واللجاج كل مبلغ، ففي ذلك الحين لا لوم عليه ﷺ، ولكن ذلك لا يعني التوقف التام عن الدعوة والقيام بحق الرسالة، يقول الرازي: «هذه تسلية أخرى؛ وذلك لأن النبي ﷺ كان من كرم الأخلاق ينسب نفسه إلى تقصير، ويقول: إن عدم إيمانهم لتقصيري في التبليغ، فيجتهد في الإنذار والتبليغ، فقال تعالى: قد أتيت بما عليك، ولا يضرك التولي عنهم، وكفرهم ليس لتقصير منك، فلا تحزن فإنك لست بملوم بسبب التقصير وإنما هم الملومون بالإعراض والعناد»[3].

وفي قوله تعالى: ﴿ فَتَوَلَّ عَنۡهُمۡ ﴾ احتراس[4] كي لا يتوهم أحد أن الإعراض إبطال للتذكير؛ بل التذكير باقٍ، فإن النبي ﷺ ذكّر الناس بعد أمثال هذه الآيات، فآمن بعض من لم يكن آمن من قبلُ، وليكون الاستمرار على التذكير زيادة في إقامة الحجة على المعرضين، ولئلا يزدادوا طغيانًا»[5].

وهكذا ينضبط الإعراض في هذا المقام بهذا الضابط الذي يستقيم به الأمر، وتتضح الرؤية والطريق للسالكين درب الأنبياء والدعاة على مدى العصور والدهور.

---

(1) الذاريات: 54.

(2) الزمخشري: الكشاف. ج:4، ص: 408.

(3) الرازي: مفاتيح الغيب. ج:28، ص: 198.

(4) الاحتراس: «هو أن يأتي في كلام يوهم خلاف المقصود بما يدفعه؛ أي يؤتى بشيء يدفع ذلك الإيهام». الجرجاني: التعريفات. ص:25. وانظر: الخطيب القزويني، أبا عبد الله محمد بن سعد الدين. ت: 937هـ: الإيضاح في علوم البلاغة. تحقيق: بهيج غزاوي. (بيروت: دار إحياء العلوم. 1419هـ 1998م). ص: 192.

(5) ابن عاشور: التحرير والتنوير. ج:27، ص: 24.

المطلب السادس: الصفح الجميل:

قـال تعالـى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَأَتِيَةٌ ۖ فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ﴾(1).

جـاء الأمـر بالصفـح مقرونًـا بوصـف الجمـال؛ فـكان وصـف (الجميـل) ضابطًـا ومحـددًا لهذا الصفح المطلوب والمأمور بـه. قـال ابـن عطيـة: «وأكد الصفـح بنعـت الجمـال؛ إذ المـراد منـه أن يكـون لا عتـب فيـه ولا تعـرض»(2)

وذهـب بعـض المفسـرين إلـى أن وصـف الصفـح الجميـل يعنـي: الحِلْـم والإغضـاء عـن المسـيء المذنـب(3)، وهـو مـا ظهـر مـن خُلـق رسـول الله ﷺ؛ فيمـا رواه عبـد الله بـن مسـعود رضـي الله عنـه قال:«لمّـا قَسَـمَ النبـي ﷺ قِسْـمَةَ حُنيـن، قـال رجـل مـن الأنصـار: مـا أرادَ بِهَـا وجـهَ اللهِ، فأتيـتُ النبـيَّ ﷺ فأخبرتُـهُ، فتغيَّـرَ وجهُـهُ، ثـمَّ قـالَ: رَحْمَـةُ اللهِ علـى موسـى لقـدْ أُوذِيَ بأكثـرَ مِـنْ هـذا فَصَبَـر»(4)، فيظهـر مـن هـذا الحديـث صبـر رسـول الله ﷺ وصفحـه، وكيـف كان جميـلًا؛ إذ لـم يتعـرض للقائـل بتوبيـخ أو عتـاب بـل بحلـم وإغضـاء.

ولكـن هـل الصفـح الجميـل مطلـوب فـي كل حـال؟ يجيـب علـى ذلـك السـعدي بقولـه: «فـلا يُصْفَـحُ حيـث اقتضـى المقـام العقوبـة؛ كعقوبـة المعتديـن الظالميـن الذيـن لا ينفـع فيهـم إلا العقوبـة»(5)، فالصفـح الجميـل مطلـوب ولكـن فـي محلـه، فلـو كان مطلقًـا فـي كل حـال لـكان فـي ذلـك إغـراء لـذوي النفـوس المريضـة، وتشـجيع للعصـاة والمجرميـن، وهـذا لا يكـون مـرادًا لله تعالـى.

---

(1) سورة الحجر، الآية: 85.

(2) ابن عطية: المحرر الوجيز. ج: 3، ص: 372.

(3) انظر: الزمخشري: الكشاف. (2/548). والرازي: مفاتيح الغيب. ج:19، ص: 163 - 164. والبيضاوي: أنوار التنزيل. ج:3، ص: 380. والنسفي: مدارك التنزيل. ج:1، ص: 670. وأبا السعود: إرشاد العقل السليم. ج:5، ص: 88.

(4) البخاري: الجامع الصحيح المختصر. كتاب: المغازي. باب: غزوة الطائف في شوال سنة ثمان. رقم الحديث. (4080). ج:4، ص: 1576.

(5) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. ت: 1376هـ: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. تحقيق: ابن عثيمين. بدون ط. بيروت: مؤسسة الرسالة. 1421هـ- 2000م. ص: 434.

المطلب السابع: الصبر مع الهجر الجميل:

قال تعالى: ﴿ وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا ﴾[1].

يظهر من هذه الآية الكريمة ضابطان للهجر، الأول منهما وهو الأساس: الصبر، والثاني: هو الهجر بوصفه جميلاً.

فالصبر المأمور به صبر يكون على « الأذى، والسب والاستهزاء»[2]، وفي حقيقة الصبر معنى الإعراض؛ إذ «الصبر: هو ترك الشكوى من ألم البلوى لغير الله لا إلى الله»[3]، وبالصبر يحوز المرء خير الدنيا، وخير الآخرة، فهو طريق الأنبياء، وعدة الدعاة، وزاد الأولياء. وفي الحديث الشريف، عن أبي سعيد الخُدْري رضي الله عنه : إنَّ ناسًا من الأنصار سألوا رسول الله ﷺ فأعطاهم، ثم سألوه فأعطاهم حتى نَفِدَ ما عنده، فقال: «ما يكون عندي من خير فلن أدَّخِرَه عنكم، ومن يستعفف يُعِفَّهُ الله، ومن يستغنِ يُغنِهِ الله، ومن يَتَصَبَّرْ يُصَبِّرْهُ الله، وما أُعطي أحد عطاءً خيرًا وأوسعَ من الصبر»[4].

يقول سيد قطب: «فإننا نجد التوجيه إلى الصبر، بعد التوجيه إلى القيام والذكر، وهما كثيرًا ما يقترنان في صَدَدِ تزويد القلب بزاد هذه الدعوة في طريقها الشاق الطويل، سواء طريقها في مسارب الضمير أو طريقها في جهاد المناوئين، وكلاهما شاق عسير»[5].

وأما ضابط الهجر بوصفه جميلاً فمعناه عند الطبري: «هو الهجر في ذات الله»[6]. وقول الطبري يمثل الغاية الخالصة من الهجر.

ومعينًا فهو إعراض ومعه طمأنة؛ لأن المعنى: أمر للرسول بالتوكل على الله فهو حسبه وكافيه شرهم وناصره[7].

(1) سورة المزمل، الآية: 10.

(2) ابن عادل: اللباب في علوم الكتاب. ج:19، ص: 469.

(3) الجرجاني: التعريفات. ص: 172.

(4) البخاري: الجامع الصحيح المختصر. كتاب: الزكاة. باب: الاستعفاف عن المسألة. رقم الحديث. (1400)، ج:2، ص:534، ومسلم: صحيح مسلم. كتاب: الزكاة. باب: فضل التعفف والصبر. رقم الحديث. (1053)، ج:2، ص: 729.

(5) قطب: في ظلال القرآن. ج:6، ص: 3747.

(6) الطبري: جامع البيان. ج:29، ص: 123.

(7) انظر: الطبري: جامع البيان. ج:5، ص: 179، والزمخشري: الكشاف. ج:1، ص: 571. والرازي: مفاتيح الغيب. ج:10، ص: 156. والبيضاوي: أنوار التنزيل. ج: 2، ص: 225. والنسفي: مدارك التنزيل. ج:1، ص: 268. والخازن: لباب التأويل. ج:1، ص: 563. وأبا السعود: إرشاد العقل السليم. ج:2، ص: 207. وقطب: في ظلال القرآن. ج:2، ص: 720.

وبهذا ينضبط أدب الإعراض بضابط التوكل على الله تعالى لئلا يتطرق الوهن إلى النفوس، فتثبت على الجادة تستمد العون والمدد من خالق الأسباب مع الأخذ بالأسباب.

الخاتمة:

الحمد لله وكفى والصلاة والسلام على رسوله الذي اصطفى أما بعد:

فهذه أهم النتائج:

أولًا: إن أدب الإعراض يعتبر أحد سمات شخصية النبي محمد ﷺ الأخلاقية في مرحلتي الدعوة الإسلامية المكية منها والمدنية.

ثانيًا: الإعراض في كثير من حالاته في القرآن الكريم هو أسلوب تربوي نفسي مؤثر في المعرض عنهم، وهو أبلغ من الكلام.

ثالثا: الإعراض قد يكون لعيب في المعرض عنهم، وقد يتعلق بسبب في المعرض نفسه.

رابعا: عرض القرآن الكريم أصنافًا من الناس أعرض عنهم رسول الله ﷺ تأدبًا منه:

وهم: المشركون، الجاهلون، الخائضون في آيات الله تعالى، أهل الكتاب (اليهود)، المنافقون، الكافرون والمستهزئون، اللّاعبون اللّاهون، ذوو القربى والمسكين وابن السبيل، ابن أُمِّ مكتوم.

خامسا: أورد القرآن الكريم صورًا لإعراض النبي محمد ﷺ منها:

أ. الإعراض الجسمي وتتمثل في:

ترك القعود ومغادرة المجلس، وكف العينين عن النظر إلى زهرة الحياة الدنيا وزينتها.

ب. الإعراض السلوكي وتتمثل في:

عدم الالتفات والإصغاء، الكف عن المجادلة والمكافأة، التغافل والإغضاء، المقاطعة مع الإهمال والمقت، التجاوز والصفح عن المسيء.

سادسا: عرض القرآن الكريم جملة من ضوابط أدب إعراض النبي ﷺ منها:

القول الميسور، الوعظ والقول البليغ، الإعراض حال الخوض في الآيات مع عدم القعود بعد الذكرى مع الظالمين، التمهل والانتظار حتى حين، التولي مع رفع الملام، الصفح الجميل، الصبر مع الهجر الجميل.

التوصيات:

1. علـى حملـة لـواء الدعـوة إلـى الله التعـرف علـى أدب الإعـراض، والوقـوف علـى أسـاليبه.
2. يجب الاقتـداء بالمنهج القرآنـي فـي مسـألة الإعـراض؛ بحيث يتـم التعامـل مـع كل حالـة بمـا يتناسـب معها.
3. الاسـتفادة مـن المنهـج القرآنـي فـي الإعـراض، وتوظيفـه فـي حيـاة المسـلمين اليـوم للإعـراض عـن وسـائل الإعـلام، والمواقـع الالكترونيـة التـي تسـعى لتشـويه الإسـلام.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

الآلوسي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود البغدادي. ت: 1270هـ: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. ت: 370هـ: تهذيب اللغة. تحقيق: محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي. 1422هـ- 2001م)، ط1.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. ت: 256هـ: الجامع الصحيح المختصر. تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، (بيروت- لبنان: دار ابن كثير، اليمامة. 1407هـ - 1987م)، ط3.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. ت:516هـ: تفسير البغوي الموسوم بـ(معالم التنزيل). تحقيق: خالد عبد الرحمن العك. (بيروت: دار المعرفة).

البُوْصِيري، أبو عبد الله محمد بن سعيد بن حماد الصُّنْهاجي المصري.ت: 696هـ: ديوان البوصيري. (بيروت- لبنان: دار المعرفة. 1428هـ- 2007م)، ط1.

البيضاوي، أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي. ت: 685هـ: تفسير البيضاوي الموسوم بـ(أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، (لبنان – بيروت: دار الفكر).

الجرجاني، علي بن محمد بن علي. ت:816هـ: التعريفات. تحقيق: إبراهيم الأبياري. (بيروت: دار الكتاب العربي. 1405هـ- 1984م)، ط1.

الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف (ت: 875هـ) الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: الشيخ محمد معوض، والشيخ عادل عبد الموجود، (بيروت: دار إحياء التراث العربي: 1418 هـ)، ط1.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. ت: 597هـ: زاد المسير في علم التفسير. (بيروت: المكتب الإسلامي. 1404هـ- 1983م)، ط3.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي. ت: 327هـ: تفسير القرآن. تحقيق: أسعد محمد الطيب. (صيدا- لبنان: المكتبة العصرية).

الحلبي، علي بن برهان الدين. ت: 1044هـ: السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون. (بيروت: دار المعرفة. 1400هـ- 1980م).

أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي. ت:745هـ: البحر المحيط. تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرين. (لبنان- بيروت: دار الكتب العلمية. 1422هـ- 2001م)، ط1.

الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي. ت: 725هـ: لباب التأويل في معاني التنزيل. (بيروت- لبنان: دار الفكر. 1399هـ- 1979م).

الخطيب القزويني، أبو عبد الله محمد بن سعد الدين. ت: 937هـ: الإيضاح في علوم البلاغة. تحقيق: الشيخ بهيج غزاوي، (بيروت: دار إحياء العلوم. 1419هـ- 1998م)، ط4.

الدجوي، محمد سعيد: فتح الخلَّاق في مكارم الأخلاق. تحقيق: عبد الرحيم مارديني. (دمشق- سوريا: دار المحبة. 1418هـ- 1997م)، ط2.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي.ت: 606هـ: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب. (بيروت: دار الكتب العلمية. 1421هـ- 2000م)، ط1.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. ت: 721هـ: مختار الصحاح. تحقيق: محمود خاطر.(بيروت: مكتبة لبنان ناشرون. 1415هـ- 1995م)، طبعة جديدة .

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. ت:502هـ: المفردات في غريب القرآن. راجعه وقدم له: وائل أحمد عبد الرحمن. (مصر: المكتبة التوفيقية).

الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. ت:1205هـ: تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق: مجموعة من المحققين. (دار الهداية)، بدون ط.

الزمخشري، أبو القاسم، محمود بن عمر الخوارزمي، ت:538هـ: أساس البلاغة. (دار الفكر. 1399هـ- 1979م)، بدون ط .

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي. ت: 538هـ: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

السجستاني، أبو بكر محمد بن عزيز، ت330هـ: غريب القرآن. تحقيق: محمد أديب عبد الواحد جمران. (دار قتيبة. 1416هـ-1995- م)، بدون ط.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. ت: 1376هـ: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. تحقيق: ابن عثيمين. (بيروت: مؤسسة الرسالة. 1421هـ- 2000م)، بدون ط.

السعدي، أبو القاسم علي بن جعفر. ت:515هـ. الأفعال. (بيروت: عالم الكتب. 1403هـ - 1983م)، ط1.

أبو السعود، محمد بن محمد العمادي. ت:951هـ: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم. (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، بدون ط.

السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الأزدي. ت:412 هـ: تفسير السلمي الموسوم بـ (حقائق التفسير). تحقيق: سيد عمران. (لبنان – بيروت: دار الكتب العلمية.1421 هـ2001- م)، ط1.

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار. ت:489هـ: تفسير السمعاني. تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم. (السعودية: دار الوطن- الرياض. 1418هـ - 1997م)، ط1.

السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد. ت: 911هـ: معجم مقاليد العلوم. تحقيق: أ.د. محمد إبراهيم عبادة. (القاهرة- مصر: مكتبة الآداب. 1424هـ- 2004م)، ط1.

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد بن المختار الجنكي. ت:1393هـ: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. تحقيق: مكتب البحوث والدراسات. (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر. 1415هـ- 1995م).

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. ت:1250هـ: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير. (بيروت- لبنان: دار الفكر)، بدون ط..

الطالقاني، أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن العباس بن أحمد بن إدريس. ت: 385هـ: المحيط في اللغة. تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين. (بيروت- لبنان: عالم الكتب. 1414هـ - 1994م)، ط1.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد. ت:310هـ: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (بيروت- لبنان: دار الفكر. 1984م- 1405ه)-.

ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي الدمشقي الحنبلي. ت:880هـ. اللباب في علوم الكتاب. تحقيق: الشيخ عادل عبد الموجود والشيخ علي معوض. (بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية. 1419هـ 1998م)، ط1.

ابن عاشور، محمد الطاهر. ت:1284هـ: التحرير والتنوير. (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع. 1418هـ 1997م).

عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (دمشق: دار الفيحاء).

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. ت: 543هـ: أحكام القرآن. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. (بيروت: دار الفكر)، بدون ط.

العسكري، الشيخ الأديب أبو هلال.ت: 382هـ: جمهرة الأمثال. (بيروت- لبنان: دار الفكر.1408هـ 1988م)، بدون ط.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. (لبنان: دار الكتب العلمية.1413هـ 1993م)، ط1.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. ت: 505هـ: إحياء علوم الدين. (بيروت: دار المعرفة)، بدون ط.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا ت:395هـ: معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. (بيروت- لبنان: دار الجبل. 1420هـ 1999م)، ط2.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، ت:175هـ: كتاب العين. تحقيق د.مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي. (دار ومكتبة الهلال).

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. ت:817هـ: القاموس المحيط. بدون ط. بيروت: مؤسسة الرسالة.

-----------------: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز. تحقيق: محمد علي النجار (بيروت- لبنان: المكتبة العلمية)، بدون ط.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري. ت:770هـ: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي. (بيروت: المكتبة العلمية، دار الكتب العلمية).

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. ت: 671هـ: الجامع لأحكام القرآن. (القاهرة: دار الشعب)، بدون ط.

قطب، سيد إبراهيم. ت: 1387هـ: في ظلال القرآن. (بيروت، القاهرة: دار الشروق. 1412هـ1992-م)، ط17.

ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي. ت751هـ: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. راجع النسخة: لجنة من العلماء بإشراف الناشر. (القاهرة: دار الحديث)، بدون ط.

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. ت:1094هـ: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري. (بيروت: مؤسسة الرسالة. 1419هـ1998-م)، بدون ط.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري. ت:450هـ: أدب الدنيا والدين. تحقيق وتعليق: مصطفى السَّقا. (بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية. 1398هـ1978-م)، ط4.

مجاهد، أبو الحجاج بن جبر المخزومي. ت:104هـ: تفسير مجاهد. تحقيق: عبد الرحمن الطاهر محمد السورتي. (بيروت: المنشورات العلمية)، بدون ط.

مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري. ت:261هـ: صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

المطرزي، أبو الفتح ناصر بن عبد السيد بن علي الخوارزمي. ت:610هـ: المغرب في ترتيب المعرب. بدون ط.

المِلْيَانِي، موسى بن محمد الأحمدي. ت: 1420هـ: معجم الأفعال المتعدية بحرف، (1397هـ1977م)، ط1.

المناوي، محمد عبد الرؤوف: ت: 1031هـ: التوقيف على مهمات التعاريف. تحقيق: د. محمد رضوان الداية. (بيروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر. 1410هـ1980-م)، ط1.

ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري. ت:711هـ: لسان العرب. (بيروت: دار صادر)، ط1.

النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود. ت: 710هـ: مدارك التنزيل وحقائق التأويل. ضبطه وخَرَّج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات. (بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية. 1415هـ- 1995م)، ط1.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري. ت: 213هـ: السيرة النبوية. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. (بيروت: دار الجيل. 1411هـ- 1990م)، ط1.

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد. ت: 468هـ: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: صفوان عدنان داودي. (دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية. 1415هـ- 1994م)، ط1.

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي،النيسابوري، الشافعي (ت: 468هـ)، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وآخرين، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية،1415 هـ - 1994 م)،ط1

يعقوب، د. إميل بديع، المعجم المفصل في شواهد العربية، (دار الكتب العلمية، 1417هـ - 1996م) ط1.

اليماني، نشوان بن سعيد الحميري. ت:573هـ: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم. تحقيق: أ.د. حسين العربي، وآخرين. (بيروت: دار الفكر. 1420هـ1999-م)، ط1.

The Politeness of Desertion of the Prophet Mohammed (BPUH): an objective Qur'anic study

Mohsen Sameh Al-Khaldi

Wael Khalil Abu Arqoub

Faculty of Shariah - An-Najah National University

Nablus - Palestine

Abstract:

This research is basically a Qur'anic study that discusses the politeness of desertion of the prophet Mohammed Blessings and Peace be Upon Him as presented in the Holy Qur'an. It sheds light on the great moral character of the prophet's courteousness as described in the Holy Quran which makes reference to certain types of people that the prophet Mohammed politely avoided, including: non-believers, hypocrites and those who vainly argue about the words of Allah without knowledge. The Qur'an also included other aspects of the prophet's courteous desertion such as physical avoidance by turning away from gatherings where non-believers engaged in vain discourses about the holy verses of the Qur'an, and behavioral desertion by ignoring to gentiles' speeches. This is an example of the politeness of desertion, which was meant to reject and avoid low conversations. Other forms of behavioral desertion included: stopping disputes, interrupting them, neglecting them and forgiving wrong doers. In all its previous types, desertion was often attributed to defects in the people the prophet turned away from. It is clear that desertion as mostly described in the Holy Qur'an is an educational method that affected the people whom the prophet deserted, and it is more effective than speech.

Keywords: Politeness, Desertion, Turned Away, Shunned Upon, Behavioral Desertion, Physical Desertion.

تطبيقات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة في المصارف الإسلامية بدولة الإمارات العربية المتحدة: دراسة فقهية نقدية

إبراهيم علي المنصوري

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة

الشارقة - الإمارات العربية المتحدة

تاريخ الاستلام: 26-02-2019 **تاريخ القبول: 27-06-2019**

ملخص البحث:

تقوم المصارف الإسلامية باستخدام عدة منتجات مصرفية في سبيل تقديم التمويلات والتسهيلات الائتمانية، ومن هذه المنتجات عقود الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة، والتي أصبحت المصارف الإسلامية تستخدمها في التمويلات طويلة الأجر نظراً لإمكانية تغيير الأجرة المتغيرة (القسط) إن كانت هناك تقلبات اقتصادية مؤثرة، عكس ما هو موجود في عقود المرابحة، والتي لا يجوز فيها تغيير القسط الشهري كونه أصبح ديناً، ويتلخص هذا البحث في بيان مفهوم الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة اصطلاحاً، وآلية تطبيقها في المصارف الإسلامية بدولة الإمارات العربية المتحدة كونها من الدول السباقة في مجال المصرفية الإسلامية، بالإضافة إلى بيان التقييم الفقهي لتلك التطبيقات، وكذلك التعرف إلى حالات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة المطبقة في مصرف الشارقة الإسلامي وتقييمها الفقهي، وقد اعتمد الباحث المعايير الشرعية الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية وقرارات المجامع الفقهية في التقييم الفقهي كونها معتمدة في مصرف الإمارات المركزي.

الكلمات الدالة: الإجارة، الإجارة المنتهية بالتمليك، المصارف الإسلامية.

المقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، ونصلي ونسلم ونبارك على رسولنا الكريم، محمد بن عبد الله عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، أما بعد:

إن المصارف الإسلامية تختلف في توظيفها للأموال عن المصارف التقليدية، فالتقليدية تعتمد على الإقراض والاقتراض وأخذ الفائدة المحرمة، أما المصارف الإسلامية فلديها أساليب متنوعة في التوظيف كالمشاركة والمضاربة والمرابحة والإجارة والاستصناع والتورق.

إلا أن تركيزها في بدايات العمل المصرفي الإسلامي سواء في دولة الإمارات العربية المتحدة أم في غيرها من الدول الإسلامية كان منصباً على عقد المرابحة، والذي فاق استخدامه 90% مقارنة بباقي المنتجات، وبعد تأثر مجموعة من المصارف الإسلامية بعامل التضخم وتغير قيمة النقود أخذت تلك المصارف بالبحث عن أساليب أخرى مساندة تكون نسبة المخاطر فيها أقل، لا سيما في العقود طويلة الأجل، فكانت الإجارة هي العقد المناسب لعدة أسباب أهمها:

1. القدرة على تغيير قيمة القسط الشهري وخاصة للعقود المتوسطة وطويلة الأجل، وذلك للتخفيف من مشكلات تغير قيمة النقود والتضخم وغيرها من المشكلات الاقتصادية التي قد تسبب بعضاً من الخسائر، وفي عقد الإجارة يجوز شرعاً تغيير قسط الأجرة الشهري بين فترات العقد لذا كانت أسلوباً جيداً بالنسبة للمصارف الإسلامية.
2. القدرة على التمويل العقاري لموظفي البنك بالصيغة التي تسمح بتغيير القسط في حال انتهاء عمل الموظف لدى البنك، حيث إن الموظف يحصل على نسبة مخفضة في عمليات التمويل كونه موظفاً بالبنك، حيث لا يجوز تغيير العقد بسعر أعلى كونه يعتبر رباً صريحاً حيث أصبح قيمة العقد ديناً، بخلاف عقد الإجارة والتي يجوز فيها تغيير الأجرة كل فترة حسب اتفاق المتعاقدين.

ومن جهة أخرى فإن عقد الإجارة يساعد في تحقيق حاجة ورغبة المتعاملين في تمويل الكثير من الخدمات من الحاجات الخاصة كالمناسبات بأنواعها، والسفر والعلاج والتعليم وغيرها من الاحتياجات من خلال عقد إجارة الخدمات، مما جعل المصارف الإسلامية توسع من دائرة العمل في ضوء صيغة عقد الإجارة بتطبيقاتها المعاصرة.

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة في محاكمة بنود عقد تطبيقات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة في معاملات المصارف الإسلامية بدولة الإمارات وفق المعايير الشرعية الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية وقرارات المجامع الفقهية ذات الصلة.

أسئلة الدراسة:أجابت الدراسة عن الأسئلة الآتية:

1. ما مفهوم الإجارة والحكم الشرعي للإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة؟
2. ما هي آلية تطبيق الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة بالمصارف الإسلامية في دولة الإمارات؟
3. ما هي حالات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة المطبقة في مصرف الشارقة الإسلامي؟
4. ما هو التقييم الفقهي لتطبيقات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة بالمصارف الإسلامية في دولة الإمارات وحالاتها المطبقة في مصرف الشارقة الإسلامي؟

أهداف الدراسة:

تتمثل أهداف الدراسة في الآتي:

1. التعرف إلى مفهوم الإجارة والحكم الشرعي للإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة.
2. بيان آلية تطبيق الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة بالمصارف الإسلامية في دولة الإمارات.
3. التعرف إلى حالات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة المطبقة في مصرف الشارقة الإسلامي.
4. بيان التقييم الفقهي لتطبيقات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة بالمصارف الإسلامية في دولة الإمارات وحالاتها المطبقة في مصرف الشارقة الإسلامي.

أهمية الدراسة:

تتركز أهمية الدراسة في كونها تقدم خدمة وفائدة للجهات الآتية:

1. المؤسسات المصرفية الإسلامية المعنية في تطبيق عقود الإجارة المختلفة، والوقوف على التقييم الشرعي لها والإشكالات التي قد تعترض تلك التطبيقات.
2. المؤسسات المعنية في البحث العلمي المتعلق بالعمل المصرفي كالجامعات والكليات والمعاهد التعليمية المتخصصة.
3. المهتمون بالعمل المصرفي الإسلامي وتطوير أدائه.

خطة البحث:

تكوّن البحث من مقدمة وثلاثة مباحث موزعة وفقاً للآتي:

المقدمة:

تحتوي المقدمة على مشكلة البحث وأهميته وأسئلته وأهدافه ومنهجيته والدراسات السابقة.

المبحث الأول: مفهوم الإجارة والحكم الشرعي للإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة.

المطلب الأول: مفهوم الإجارة لغة واصطلاحاً:

المطلب الثاني: الحكم الشرعي للإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة:

المبحث الثاني: آلية تطبيق الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة بالمصارف الإسلامية في دولة الإمارات والحالات المطبقة في مصرف الشارقة الإسلامي.

المطلب الأول: آلية تطبيق الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة بالمصارف الإسلامية في دولة الإمارات.

المطلب الثاني:حالات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة المطبقة في مصرف الشارقة الإسلامي.

المبحث الثالث: التقييم الفقهي لتطبيقات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة بالمصارف الإسلامية في دولة الإمارات والحالات المطبقة في مصرف الشارقة الإسلامي.

المطلب الأول:التقييم الفقهي لتطبيقات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة بالمصارف الإسلامية في دولة الإمارات

المطلب الثاني:التقييم الفقهي لحالات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة المطبقة في مصرف الشارقة الإسلامي.

الخاتمة، التوصيات، المصادر والمراجع، الملاحق.

منهج الدراسة:

في ضوء أسئلة الدراسة وأهدافها، فإن المنهج الذي سار عليه الباحث هو المنهج التحليلي والوصفي والتطبيقي، وقد اعتمد معايير شرعية وقرارات مجامع فقهية في التقييم الفقهي ليتم تحليلها والتعليق على مدى التزام المصارف الإسلامية في دولة الإمارات بتطبيقها على الإجارة المنتهية بالتمليك.

حدود الدراسة:

اقتصر البحث على تطبيقات المصارف الإسلامية في دولة الإمارات العربية المتحدة الأكثر خبرة ونشاطاً وهي:

1. بنك دبي الإسلامي.
2. مصرف أبوظبي الإسلامي.
3. مصرف الشارقة الإسلامي.

الدراسات السابقة:

وجد الباحث عدة دراسات تطرقت للإجارة المنتهية بالتمليك وإجارة الخدمات وهي كما يأتي:

- دراسة السحيمي، محسن بندر صالح، بعنوان: «الإجارة المنتهية بالتمليك في الشريعة الإسلامية والنظام»، وقد هدفت الدراسة إلى توضيح المقصود بعقد الإجارة المنتهية بالتمليك وبيان التنظيم القانوني له[1].

(1) السحيمي، محسن بندر، الإجارة المنتهية بالتمليك في الشريعة الإسلامية والنظام، بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في الأنظمة، الجامعة الإسلامية، السعودية، 1432م.

- دراسة العيفة عبدالحق، وصلاح بسام، الإجارة المنتهية بالتمليك كأداة للتمويل الشرعي، بحث مقدم للمؤتمر العلمي الثاني بعنوان: «الخدمات المصرفية الإسلامية بين النظرية والتطبيق» جامعة عجلون الوطنية، الأردن، 2013، وقد هدفت الدراسة لبيان مدى التزام بنك البركة الجزائري بالضوابط الشرعية في تطبيقه لصيغة الإجارة المنتهية بالتمليك(1).

- دراسة المنيعي، محمد بن سلمان، الإجارة المنتهية بالتمليك، فقد هدفت الدراسة إلى بيان التكييف الفقهي لعقد الإجارة المنتهية بالتمليك وحكمه الشرعي وبدائله(2).

- دراسة العنزي، عصام، التعليق بالشرط في عقدي البيع والهبة وأثره في تطوير منظومتي المرابحة لآمر بالشراء والإجارة المنتهية بالتمليك، بحث مقدم لمؤتمر شورى الفقهي، الكويت، 2017، وقد هدفت الدراسة إلى بيان أثر التعليق بالشرط في عقدي البيع والهبة في تطوير منظومتي المرابحة لآمر بالشراء والإجارة المنتهية بالتمليك(3).

1. يرى الباحث أن هذا البحث سوف يضيف الأمور الآتية لم تقوم الدراسات السابقة بتغطيتها وهي:

2. حصر الدراسة على تطبيقات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة وإجارة الخدمات في المصارف الإسلامية بدولة الإمارات العربية المتحدة.

3. دراسة أبرز المصارف الإسلامية في دولة الإمارات العربية المتحدة وأكثرها خبرة.

4. اعتماد الباحث في التقييم الفقهي على معايير شرعية معتمدة في المصارف الإسلامية بدولة الإمارات والملزمة من قبل الهيئة الشرعية العليا في مصرف الإمارات المركزي، وهي المعايير الشرعية الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الاسلامية (أيوفي) وقرارات المجامع الفقهية ذات الصلة.

(1) العيفة عبد الحق و صلاح بسام، الإجارة المنتهية بالتمليك كأداة للتمويل الشرعي، بحث مقدم للمؤتمر العلمي الثاني بعنوان: «الخدمات المصرفية الإسلامية بين النظرية والتطبيق» جامعة عجلون الوطنية، الأردن، 2013.

(2) المنيعي، محمد بن سلمان، الإجارة المنتهية بالتمليك، مجلة العدل، العدد 13، 1422، المملكة العربية السعودية.

(3) العنزي، عصام، التعليق بالشرط في عقدي البيع والهبة وأثره في تطوير منظومتي المرابحة لآمر بالشراء والإجارة المنتهية بالتمليك، بحث مقدم لمؤتمر شورى الفقهي، الكويت، 2017.

لقد اعتمد الباحث تلك المعايير الشرعية للمبررات الآتية:

أولاً: مبررات اختيار المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة:

1. الخبرة الواسعة للهيئة نظراً لِقِدم تأسيسها حيث تأسست في 26 فبراير 1990م بصفتها هيئة عالمية ذات شخصية معنوية مستقلة لا تسعى إلى الربح، وتهدف إلى تطوير معايير الصناعة المالية والمصرفية الإسلامية.

2. اتساع رقعتها الجغرافية حيث تجاوز عضويتها (155) مؤسسة مالية إسلامية من أكثر من 40 بلداً.

3. وجود المصارف الإسلامية في دولة الإمارات كأعضاء في هيئة المحاسبة والمراجعة.

4. المراحل المتعددة التي مر بها إعداد وصياغة المعيار الشرعي ومراجعته الدقيقة من قبل علماء متخصصين بالجانب الفقهي والاقتصادي قبل اعتماده في مرحلته النهائية والذي يمتد فيها كل معيار لقرابة سنتين قبل اعتماده بشكله النهائي.

5. التفصيل الدقيق والوافي لكل معيار مما يساعد على سلامة التقييم الشرعي للمصارف وشموليته.

6. إلزام جميع المصارف الإسلامية العاملة في دولة الإمارات من قِبَل الهيئة الشرعية العليا التابعة لمصرف الإمارات المركزي باعتماد المعايير الشرعية التابعة لهيئة المحاسبة والمراجعة كحد أدنى في فتاوى تلك الهيئات التابعة لتلك المصارف.

ثانياً: مبررات اختيار قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة:

1. أعضاؤه من الفقهاء والعلماء والمفكرين في شتى مجالات المعرفة الفقهية والثقافية والعلمية والاقتصادية من مختلف أنحاء العالم الإسلامي والذين يقومون بدراسة مشكلات الحياة المعاصرة والاجتهاد فيها اجتهاداً أصيلاً فاعلاً بهدف تقديم الحلول النابعة من التراث الإسلامي والمنفتحة على تطور الفكر الإسلامي.

2. امتلاك المجمع خبرة كبيرة تصل لقرابة الثلاثين عاماً، فقد تأسس بجدة في 25 يناير 1981م وهي مدة كافية لتجعله واحداً من المجامع الفقهية الإسلامية الرائدة في العالم.

3. وجود عدد وافر من الدول المشاركة بالمجمع يصل إلى ثلاث وأربعين دولة

من بين سبع وخمسين دولة ممثلة بواحد أو أكثر من خيرة علماء الفقه الإسلامي من أبنائها، إضافة إلى استعانة المجمع بالعديد من الخبراء المميزين في مجالات المعرفة الإسلامية وشتى المعارف والعلوم الأخرى.

آلية التقييم الفقهي:

لقد تم التقييم الفقهي لتطبيقات عقد الإجارة بأشكاله المتعددة بطريقة مختلفة نوعاً ما، ومصنفة بأسلوب مختصر حيث تم وضع عدة عناصر أساسية في كل منتج يتم من خلالها توضيح ذلك المنتج وصولاً إلى التقييم الفقهي، والعناصر الأساسية كما يأتي:

1. التعريف بالمنتج كما ورد في المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة أو في قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة أو من أحد المصادر أو المراجع ذات العلاقة.
2. الآلية العملية لتطبيق عقد الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة وإجارة الخدمات في المصارف الإسلامية في دولة الإمارات العربية المتحدة.
3. التقييم الفقهي للمنتج من خلال إسقاط آلية التطبيق والتكييف الفقهي على المعايير المعتمدة في البحث، والتركيز على الجوانب التي خالفت فيها المصارف ما جاء بالمعايير والقرارات إن وجدت، وبيان الحكم عليه وفقاً لذلك مع ذكر بعض الملاحظات اللازمة للتقييم.

المبحث الأول: مفهوم الإجارة والحكم الشرعي لها

المطلب الأول: مفهوم الإجارة لغة واصطلاحاً

أولاً: تعريف الإجارة لغة:

الإجارة في اللغة: قال ابن منظور: جر: الأَجْرُ: الْجَزَاءُ عَلَى الْعَمَلِ، وَالْجَمْعُ أُجور. والإِجارة: مِنْ أَجَر يَأْجِرُ، وَهُوَ مَا أَعطيت مِنْ أَجْر فِي عَمَل. والأَجْر: الثَّوَابُ؛ وَقَدْ أَجَرَه اللَّهُ يأْجُره ويأْجِرُه أَجْراً وآجَرَه اللهُ إِيجاراً. وأْتَجَرَ الرجلُ: تَصَدَّقَ وَطَلَبَ الأَجر(1).

(1) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ، ج4، ص10.

ثانياً: تعريف الإجارة اصطلاحاً:

تُعرّف الإجارة اصطلاحاً على أنها العقد على المنافع بعوض[1]، وعرفت أيضاً بتمليك المنفعة بعوض معلوم، وقيل تمليك منفعة رقبة بعوض[2].

المطلب الثاني: الحكم الشرعي للإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة

إن عقد الإجارة من العقود التي اتفق جمهور الفقهاء على جوازها استناداً إلى الأدلة المتواترة من الكتاب والسنة نوردها كما يأتي:

أ. القرآن الكريم:

2. قال الله تعالى: « أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ»[3]، حيث دلت هذه الآية على أن المطلقة التي لها ولد رضيع فإن لها أن ترضع ذلك الولد، ولها أن تمتنع، فإن أرضعت استحقت أجر مثلها، فدلت الآية على مشروعية الإجارة، حيث أمر الله بإعطاء الزوجة الأجرة على الرضاع، فأجاز الإجارة على الرضاع، وإذا جازت عليه جازت على مثله وما هو في معناه.

3. قال الله تعالى: «فانطلقا حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه قال: لو شئت لاتخذت عليه أجرا»[4].

4. قال الله تعالى: « قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ (26) قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَىٰ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ ۖ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ ۖ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ ۚ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ

(1) الجرجاني، علي بن محمد الشريف: كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت الطبعة الأولى، 1985م، ص9؛ المناوي، محمد عبد الرؤوف: التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1990م، ص35، الجمعة، علي بن محمد: معجم المصطلحات الاقتصادية والإسلامية، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، 2000م، ص27 - 28.

(2) نهاية المحتاج ج 17 ص229 والإقناع للحجاوي 2/283، ابن حجر، فتح الباري ج 4 ص 362.

(3) سورة الطلاق، الآية (6).

(4) سورة الكهف، الآية (77).

اللهُ مِن الصَّالِحِيَن (27)»[1]، حيث طلب والد المرأتين من موسى- عليه السلام – أن يؤجره نفسه لرعي الغنم مقابل عوض معلوم وهو تزويجه إحدى ابنتيه، ووافق موسى على ذلك، فدل ذلك على أن الإجارة كانت مشروعة عندهم، ولم يأتِ في شرعنا ما يمنعها، وشرع من قبلنا شرع لنا إذا سُكت عنه.

ب. السنة النبوية:

3. إن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: «قال الله تعالى: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يُعْطِ أجره»[2].

4. قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه»[3].

لقد قامت المصارف الإسلامية والمؤسسات المالية الإسلامية بتطوير عقد الإجارة ليصبح مختلفاً في طبيعته وشكله كالإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة وإجارة الخدمات والإجارة التشغيلية، وسوف يتم التفصيل في الأحكام الفقهية للإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة موضوع هذا البحث كما يأتي:

أولاً: مفهوم الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة:

هي إجارة يقترن بها الوعد بتمليك العين المؤجرة إلى المستأجر في نهاية مدة الإجارة أو في أثنائها[4]. وإن كان العقار أو السلعة محل العقد موصوفاً من قبل المستأجر فيسمى العقد بالإجارة المنتهية بالتمليك الموصوفة في الذمة.

ثانياً: أقوال الفقهاء في العناصر المكوّنة لعقد الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة:

إن عقد الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة المطبق في المصارف الإسلامية

(1) سورة القصص، الآية (26 - 27).

(2) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب إثم من باع حراً، رقم 2227، أطرافه 2270.

(3) سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية، ج2، رقم 2443.

(4) المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، مرجع سابق، 2017، ص153.

تجمع عدة عناصر هي[1]:

1. بيع تقسيط يقترن به شرط عدم نقل ملكية المبيع إلا بعد الوفاء بجميع الأقساط الإيجارية.
2. وعد ملزم للمصرف بتمليك العين المؤجرة للمستأجر عن طريق الهبة أو البيع في نهاية مدة الإجارة.
3. عقد إجارة في المدة المحددة.
4. الربط بين الإجارة والبيع والوعد في عقد واحد.

عند النظر في العنصر الأول نرى بأنه تم اشتراط عدم نقل الملكية إلا بعد استيفاء جميع الأقساط الإيجارية، وهذا الأمر مختلف في حكمه عند الفقهاء على قولين:

القول الأول: جمهور الفقهاء على عدم جواز اشتراط عدم نقل الملكية في المبيع إلا بعد الوفاء بجميع الثمن لأنه ينافي مقتضى العقد، فالبيع يقتضي نقل الملكية إلى المشترى[2]..

القول الثاني: يرى أصحاب هذا الرأي جواز هذا الاشتراط، عملا بقوله -صلى الله عليه وسلم-: «المسلمون عند شروطهم»[3]، وهو رأي المالكية والحنابلة وابن شبرمة، فالأصل في العقود والشروط الإباحة[4].

والراجح بين القولين هو القول الثاني، لأن المبيع بمنزلة الرهن هنا، فتبقى ملكية المبيع للبائع حتى يستوفي جميع الثمن وهو شرط يحقق غرضا مشروعا للبيع فلا مانع منه شرعا.

ولقد قرر مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد في دورة مؤتمره الخامس بالكويت من 1 - 6 جمادى الأولى 1409 الموافق 10 - 15 كانون الأول (ديسمبر) 1988م، في التكييف الفقهي لعقد الإجارة المنتهية بالتمليك ما يأتي[5]:

---

(1) شبير، محمد عثمان، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص324.

(2) الزرقا، مصطفى، المدخل الفقهي العام، ج2، ص476.

(3) صحيح البخاري، باب أجر السمسرة، رقم (2154)، ج3، ص92.

(4) ابن جزي، محمد بن أحمد، قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية، دار العلم للملايين، بيروت، ص285 ؛ الشيرازي، أبو اسحاق ابراهيم بن علي، المهذب، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1958، ج1، ص280 ؛ ابن تيمية، نظرية العقد، مطبعة السنة المحمدية، 1949، ص188.

(5) قرار رقم 44 (5\6) بشأن الإيجار المنتهي بالتمليك، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الخامس، ج4، ص2593.

الأوْلى الاكتفاء عن صور الإيجار المنتهي بالتمليك ببدائل أخرى، منها البديلان الآتيان:

(الأول): البيع بالإقساط مع الحصول على الضمانات الكافية.

(الثاني): عقد إجارة مع إعطاء المالك الخيار للمستأجر بعد الانتهاء من وفاء جميع الأقساط الإيجارية المستحقة خلال المدة في واحد من الأمور الآتية:

- مد مدة الإجارة.
- إنهاء عقد الإجارة ورد العين المأجورة إلى صاحبها.
- شراء العين المأجورة بسعر السوق عند انتهاء مدة الإجارة.

عند النظر في عقد الإجارة المنتهية بالتمليك وعقد بيع التقسيط نجد أن هناك أوجه اتفاق واختلاف بينهما كالآتي:

- يكمن وجه التشابه من حيث المقصد الذاتي للمتعاقدين والنتيجة، فالعاقدان يتفقان على إخفاء بيع التقسيط وإعلان الإجارة، وتكون الأجرة بمثابة القسط الذي يدفعه الشخص في بيع التقسيط، ويتفقان على أنه إذا وفّى المشتري بالثمن كاملاً أصبحت الإجارة بيعاً، وصارت العين المؤجرة ملكاً للمستأجر.
- أما وجه الاختلاف فإن الإجارة المنتهية بالتمليك تختلف عن بيع التقسيط من حيث تكوينها، حيث أنها تتكون من عقدين مستقلين، الأول هو عقد إجارة ابتداء مستوفية أحكام الإجارة في تلك الفترة، والثاني عقد تمليك العين عند انتهاء المدة، إما عن طريق الهبة، أو البيع بسعر رمزي، حسب الوعد المقترن بالإجارة والذي سوف نذكر فيه تفصيل أقوال الفقهاء في الوعد الملزم عند الحديث عن العنصر الثاني من عناصر عقد الإجارة المنتهية بالتمليك[1].

ولقد أجاز العلماء الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة في الندوة الفقهية الأولى لبيت التمويل الكويتي المنعقدة بالكويت في الفترة 7 – 11 رجب 1407 هـ الموافق 11/ 3/ 1987م حيث اعتبروها إجارة وهبة، فإذا وقع التعاقد بين مالك ومستأجر على أن ينتفع المستأجر بمحل العقد بأجرة محددة بأقساط موزعة على مدد معلومة، على أن ينتهي هذا العقد بملك المستأجر للمحل، فإن هذا العقد يصح إذا روعي فيه ما يأتي:

أ. ضبط مدة الإجارة، وتطبيق أحكامها طيلة تلك المدة.

(1) شبير، محمد عثمان، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص327.

ب. تحديد مبلغ كل قسط من أقساط الأجرة.

ج. نقل الملكية إلى المستأجر في نهاية المدة بواسطة هبتها إليه، تنفيذًا لوعد سابق بذلك بين المالك والمستأجر[1].

وعند النظر في العنصر الثاني من عناصر عقد الإجارة المنتهية بالتمليك نجد أن هناك إلزاما بالوعد، وقد انقسم الفقهاء والعلماء في مسألة إلزام المشتري بما وعد من شراء السلعة من المصرف إلى أربعة أقوال:

1. إن الوعد ملزم ديانة لا قضاءً، وهذا ما ذهب إليه الحنفية والشافعية والحنابلة والمالكية، حيث إن الوعد من عقود التبرعات وهي عقود غير لازمة[2].

2. إن الوعد ملزم قضاءً، وهذا ما ذهب إليه ابن شبرمة، وابن راهويه، والحسن البصري، مستندين على قول الله -تعالى-: «يا أيها الذين ءامنوا لم تقولون ما لا تفعلون* كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون»[3] ، وقوله -صلى الله عليه وسلم-: «آية المنافق ثلاث، إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان»[4].

3. إن الوعد ملزم إذا كان معلقاً بسبب وإن لم يدخل الموعود بسبب العدة في شيء، وهو قول لبعض فقهاء المالكية، كقولك أريد أن أتزوج، أو أشتري كذا، أو أن أقضي غرمائي فأسلفني كذا، أو أريد أن أركب غدا إلى مكان كذا فأعرني دابتك، قال: نعم، ثم بدا له أن يتزوج أو أن يشتري أو أن يسافر، فإن ذلك يلزمه ويقضي عليه به[5].

4. أن الوعد ملزم قضاء إذا كان متعلقاً بسبب ودخل الموعود فيه، فلو أن رجلاً اشترى عبداً من رجل على أن يعينه فلان بألف درهم، فقال له فلان: أنا أعينك بألف

(1) الندوة الفقهية الأولى لبيت التمويل الكويتي المنعقدة بالكويت في الفترة 7 - 11 رجب 1407 هـ الموافق 11/ 3/ 1987م .

(2) ابن عابدين، محمد أمين، العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، دار المعرفة، بيروت، ط2، ج2، ص321؛ الحطاب، محمد بن محمد، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط1، ص154 ؛ النووي، يحيى بن شرف، المكتب الاسلامي، بيروت، ط2، ج5، ص390 ؛ المرداوي، علاء الدين علي بن سليمان، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط1، 1956، ج5، ص190.

(3) سورة الصف، الآية (2 - 3).

(4) النووي، أبو زكريا، صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية، القاهرة، ج2، ص46.

(5) الحطاب، محمد بن محمد، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط1، ص 154 ؛ القرطبي، أبو الوليد بن رشد، البيان والتحصيل، دار الغرب الاسلامي، ط2، 1988، ج8، ص18.

درهـم فاشـتر العبد، إن ذلـك لازم لفـلان، وبهـذا الـرأي أخـذ مجمـع الفقـه الاسـلامي فـي الـدورة الخامسـة المنعقـدة فـي الكويـت فـي الفتـرة 1 - 6 جمـادي الأولـى 1409هـ الموافـق 10/15/1988م(1).

أمـا العنصـر الثالـث فإنـه عقد إجـارة جائـزة مـا دامـت ملتزمـة بشـروط الإجـارة الشـرعية، ويأتـي العنصـر الرابـع ليحتـوي علـى إجـارة وبيـع ووعـد فـي عقـد واحـد، وهـذا الأمـر وقـع فيـه خـلاف كـون الإجـارة والبيـع والوعـد فـي عقـد واحـد، وهـذا مخالـف لحديـث الرسـول -صلـى الله عليـه وسـلم- الـذى رواه أبـو هريـرة رضـي الله عنـه: «مـن بـاع بيعتـان فـي بيعـة فلـه أوكسـهما أو الربـا»(2) فـلا يجـوز الجمـع بيـن أكثـر مـن بيـع فـي عقـد واحـد.

وقـد أجـاز الإجـارة المنتهيـة بالتمليـك العلمـاء فـي النـدوة الفقهيـة الأولـى لبيـت التمويـل الكويتـي المنعقـدة فـي الكويـت 7 - 11/3/1988 حيـث اعتبرهـا إجـارة وهبـة مـع مراعـاة الضوابـط الآتيـة:

أولاً: ضبط مدة الإجارة وتطبيق أحكامها عليها طيلة تلك الفترة.

ثانياً: تحديد مقدار كل قسط من أقساط الأجرة.

ثالثاً: نقل الملكية إلى المستأجر في نهاية المدة بواسطة وهبها له تنفيذاً لوعد سابق بذلك بين البنك (المالك) والمستأجر.

التأجير من الباطن في عقد الإجارة المنتهية بالتمليك:

يـرى جمهـور الفقهـاء (الحنفيـة والمالكيـة والشـافعية والأصـح عنـد الحنابلـة) جـواز إيجـار المسـتأجر إلـى غيـر المؤجـر الشـيء الـذي اسـتأجره وقبضـه فـي مـدة العقـد (الإجـارة مـن الباطـن) مـا دامـت العيـن لا تتأثـر باختـلاف المسـتعمل(3)، وتصـح إجـارة مسـتأجر العيـن المؤجـرة لمـن يقـوم مقامـه فـي اسـتيفاء النفـع أو لمـن دونـه فـي الضـرر لأن المنفعـة لمـا كانـت مملوكـة لـه، جـاز لـه أن يسـتوفيها بنفسـه ونائبـه، ولا يجـوز للمسـتأجر أن يؤجرهـا لمـن هـو أكثـر ضـررا منـه لأنـه لا يسـتحقه، ولا إجارتهـا لمـن يخالـف ضـرره مـا لـم يكـن المأجـور (4).

(1) المرجع السابق.

(2) رواه البيهقي في السنن الكبرى، ج5، ص561، حديث 10879؛ راواه ابن حبان في صحيحه، ج11، حديث 4974، ص348.

(3) الشامل في الإجارة، شورى للاستشارات الشرعية، شركة شورى للاستشارات الشرعية، الكويت، ص13، البهوتى، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، ج3، ص565.

(4) البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ج3، ص565.

وقد جاء جواز ذلك في العيار الشرعي لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم 9 الفقرة (3/3) ما نصه:

«يجوز لمن استأجر عيناً أن يؤجرها لغير المالك بمثل الأجرة أو بأقل أو بأكثر بأجرة حالة أو مؤجلة (وهو ما يسمى التأجير من الباطن، ما لم يشترط عليه المالك الامتناع عن الإيجار للغير أو الحصول على موافقة منه [1].

حق المستأجر باسترداد ما دفع زائداً عن أجرة المثل في حالة فسخ العقد:

يقوم بعض متعاملي المصارف الإسلامية في عقود الإجارة المنتهية بالتمليك بدفع أجرة زائدة عن الأجرة المتفق عليها (الثابتة والمتغيرة) بغرض التمليك المستقبلي للعين المؤجرة، فيطرأ خلال العقد حالة تجبر على إثرها المستأجر لفسخ عقد الإجارة (لسبب لا يد فيه للمستأجر) بعد موافقة المصرف الإسلامي على ذلك، وبالآتي يحق للمستأجر استرداد ما دفعه زائداً على أجرة المثل وهذا ما أقره المعيار (9) الفقرة (8/8) ما نصه:

«إذا هلكت العين المؤجرة أو تعذر استمرار عقد الإجارة إلى نهاية مدته من دون تسبب من المستأجر في الحالتين، فإنه يرجع إلى أجرة المثل، ويرد إلى المستأجر الفرق بين أجرة المثل والأجرة المحددة في العقد إذا كانت أكثر من أجرة المثل؛ وذلك دفعاً للضرر عن المستأجر الذي رضي بزيادة الأجرة عن أجرة المثل في مقابلة الوعد له بالتمليك في نهاية مدة الإجارة»[2].

المبحث الثاني: آلية تطبيق الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة بالمصارف الإسلامية في دولة الإمارات والحالات المطبقة في مصرف الشارقة الإسلامي.

لقد تشابهت تطبيقات عقد الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة في المصارف الإسلامية في دولة الإمارات بشكل كبير مع اختلافات بسيطة في بعض التطبيقات، وقد تم تقسيم المبحث إلى مطلبين أساسيين يتطرق المطلب الأول إلى تطبيقات عقد الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة بالمصارف الإسلامية في دولة الإمارات، أما المطلب الثاني فقد تم التطرق فيه لحالات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة المطبقة في مصرف الشارقة الإسلامي نوردها كالآتي:

---

(1) المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، مرجع سابق، 2017، ص243.

(2) المرجع السابق، ص255.

المطلب الأول: آلية تطبيق الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة بالمصارف الإسلامية في دولة الإمارات

إن هذا النوع من العقود كان بمثابة حل لمشكلة عانت منها كثير من البنوك من جراء التضخم وتغير المستوى العام للأسعار فيما يتعلق بعقود المداينة، كعقد المرابحة، والذي لا يستطيع البنك تغيير القسط الشهري، بخلاف عقود الإجارة التي يجوز فيها تغيير الأجرة أو القسط الشهري بين فترات العقد.

الفرع الأول: طرق تنفيذ التمليك في عقد الإجارة المنتهية بالتمليك في المصارف الإسلامية بدولة الإمارات:

ينفذ عقد الإجارة المنتهية بالتمليك في المصارف الإسلامية بدولة الإمارات بإحدى طريقتين(1):

أولاً: إجارة منتهية بالتمليك بالهبة أو بثمن رمزي:

يقوم المصرف بتضمين أجرة الأصل تكلفة شرائه بحيث تكون أجرة المدة مساوية لتكلفة الأصل بالإضافة إلى عائد التمويل، توزع على مدة الإجارة، وفي هذه الحالة يتكون القسط من عنصرين:

أ- قسط ثابت ويمثل قيمة الأصل. ب- قسط متغير بمثل عائد البنك على التمويل.

ثانياً: إجارة ووعد بالبيع بسعر السوق في نهاية مدة الإجارة:

يتقدم المصرف هنا بتحديد الأجرة العادية حسب الاتفاق، وتدفع للبنك من قبل المتعامل على المدة المتفق عليها، وفي نهاية المدة يعد البنك ببيع العقار أو الأصل للمستأجر بسعر السوق بعقد جديد مستقل.

الفرع الثاني: الخطوات العملية لتطبيق عقد الإجارة المنتهية بالتمليك في المصارف الإسلامية في دولة الإمارات:

أما فيما يتعلق بالخطوات العملية فهي كالآتي(2):

أ. تقدم المتعامل بطلبه لتمويل عقار أو أصل بذاته من خلال عقد الإجارة المنتهية بالتمليك بعد إحضاره لعرض السعر للعقار أو الأصل موجهاً إلى البنك، يُبَيَّن فيه

(1) فتاوى هيئة الفتوى والرقابة الشرعية لبنك دبي الإسلامي، ج4، مرجع سابق، ص18 - 19.

(2) فتاوى هيئة الفتوى والرقابة الشرعية لبنك دبي الإسلامي، مرجع سابق، ص15 - 21؛ الموجهات الشرعية لصيغ التمويل (تمويلات الأفراد)، مصرف أبوظبي الإسلامي، 2015م.

وصف العقار أو الأصل وصفاً نافياً للجهالة عنه، مع ذكر البيانات التي تحدده بذاته.

ب. يتم بعدها دراسة طلب المتعامل من قبل إدارة البنك واستخراج الموافقة على التمويل من قبل قسم الائتمان في البنك.

ج. يقوم البنك بعقد شراء للعقار أو الأصل من المالك بالمواصفات المذكورة بعرض السعر.

د. يقوم المتعامل بالتوقيع على وعد بالاستئجار يُلزَم به باستئجار العقار أو الأصل من البنك.

ه. يقوم البنك بإبرام عقد إيجار بينه وبين المتعامل (المستأجر) سوف يذكر أبرز بنوده لاحقاً.

و. يقوم البنك بإبرام عقد بيع العقار أو الأصل للمتعامل (المستأجر) بعد نهاية مدة عقد الإيجار بناءً على وعد البنك للمتعامل بذلك.

وبعد أن تم إيضاح آلية التطبيق العملي لعقد الإجارة المنتهية بالتمليك، لابد من الوقوف على أبرز بنود العقد المبرم بين البنك (المؤجر) والمتعامل (المستأجر) والتي توضح الكثير من الأمور وآلية سير العقد، وكذلك لمعرفة مدى صحة العقد من الناحية الشرعية والبنود هي[1]:

1. إن الطرف الأول قد قام بشراء وحيازة (العقار) أو (الأصل) بناء على طلب الطرف الثاني، ووعده باستئجارها بعد تملك الطرف الأول وقبضه لها.

2. إن الطرف الثاني يرغب في الوفاء بوعده باستئجار (العقار) أو (الأصل) بصيغة الإجارة المنتهية بالتمليك.

3. إن الطرف الأول أبدى موافقته على تأجير (العقار) أو (الأصل) للطرف الثاني إجارة منتهية بالتمليك على الوجه المشروع.

(1) فتاوى هيئة الفتوى والرقابة الشرعية لبنك دبي الإسلامي، ج4 ،مرجع سابق،ص40 - 45.

الفرع الثالث: صيغة عقد الإجارة المنتهية بالتمليك:

أولاً: يتكون أطراف العقد من :

الطرف الأول (المؤجر): بنك .... ويمثله السيد/ ....

الطرف الثاني (المستأجر) : السيد/...........

ثانياً: وافق الطرف الأول على تأجير (تسمية العقار أو الأصل) مبينة المعالم والأوصاف في مرفق العقد للطرف الثاني لمدة .... تبدأ من تاريخ تسليمها للطرف الثاني بعد توقيع العقد.

ثالثاً: وصف العين المؤجرة بالتفصيل.

رابعاً: الأجرة الإجمالية للعين المؤجرة في مدة الإيجار هي مبلغ ..... درهماً تدفع على النحو الآتي:

السنة الأولى: .... درهم.

السنة الثانية: .... درهم. حتى السنة الأخيرة المتفق عليها بالعقد.

المجموع: .... درهم.

خامساً: التزام الطرف الثاني باستخدام العين المؤجرة للغرض الذي تم الاتفاق عليه والا فسوف سيقوم الطرف الثاني بتعويض الطرف الأول عن كافة الأضرار التي تلحق من جراء استعمال العين المؤجرة في غير ما أجرت من أجله.

سادساً: يلتزم الطرف الثاني بدفع كفالة مصرفية بقيمة أجرة سنتين.

سابعاً: إذا أخل المستأجر بالتزامه بدفع الأجرة في مواعيد استحقاقها، جاز للمؤجر تسييل الكفالة، واستيفاء حقه منها، دون الحاجة إلى تنبيه أو إنذار.

ثامناً: توزع الأجرة السنوية على جزئين جزء ثابت، وجزء متغير، وذلك على النحو الآتي:

السنة	جملة الأجرة السنوية	الأجرة الثابتة	الأجرة المتغيرة
1	20 ألف درهم	15 ألف درهم	5 آلاف درهم

ويتم تحديد الأجرة المتغيرة من خلال الاتفاق على مؤشر معتمد وهو (إيبور

(EIBOR[1]) خاص بدولة الإمارات العربية المتحدة.

تاسعاً: يَعِدُ الطرف الأول (المؤجر) أن يبيع العين المؤجرة للطرف الثاني (المستأجر) في نهاية مدة الإيجار، ويتعهد بتوقيع عقد البيع واتخاذ إجراءات نقل ملكيتها إلى المستأجر، وذلك بشرط أن يقوم المستأجر بأداء التزاماته المترتبة على هذا العقد، ويتم هذا البيع بعقد مستقل وبثمن رمزي مقداره ......درهم.

عاشراً: يلتزم الطرف الأول (المؤجر) بتعويض الطرف الثاني (المستأجر) عن الأضرار التي تلحقه من جراء عدم الوفاء بوعده بنقل ملكية العين المؤجرة إلى المستأجر بعد قيامه بالوفاء بالتزاماته المترتبة على عقد الإيجار.

الأصول والعقارات التي يمكن تمويلها من خلال عقد «الإجارة المنتهية بالتمليك»:

يمكن للأفراد الاستفادة من عقد الإجارة المنتهية بالتمليك في تمويل عدة احتياجات كمنزل للسكن أو أي عقار موجود فعلياً، أو مركبات وآلات ومعدات ثقيلة، أو أية أصول أخرى يصعب على العميل تمويلها بذاته، وتكون موجودة فعلياً على أرض الواقع.

الفرع الرابع: عقد الإجارة الموصوفة بالذمة المنتهية بالتمليك كما يطبق في المصارف الإسلامية بدولة الإمارات:

إذا نظرنا في تفاصيل عقد الإجارة المنتهية بالتمليك لوجدنا تشابهاً في كل شيء بينه وبين عقد الإجارة الموصوفة بالذمة المنتهية بالتمليك، إلا أنه يوجد فرق وحيد وهو أن الإجارة الموصوفة بالذمة لا يكون فيها العقار (منزل، أو أي مبنى آخر) أو الأصل (المعدات أو الآلات أو المركبات الثقيلة) معينان بذاتهما إنما تطلب بمواصفات تفصيلية ويقوم بناءً عليها البنك بالتعاقد مع مقاول لاستصناع البناء في حالة طلب عقار أو الاستجلاب في حال كان المطلوب معدات أو آلات أو مركبات ثقيلة، حسب المواصفات المطلوبة ليقوم البنك بعدها بتأجير العقار أو الأصل على العميل مع الوعد ببيعه له أو هبته إياه في نهاية العقد لتصير ملكية العقار أو الأصل إلى المستأجر (المتعامل)، لذا ستكون بنفس الخطوات إلا أنه يتم استبدال الخطوة (أ) أن يقدم المتعامل طلب استئجار عقار أو أصل غير موجود (أي ليس بعينه) إنما بناءً على موصوف بالذمة، واستبدال الخطوة (ج) -التي يقوم البنك فيها بعقد شراء للعقار أو الأصل من المالك بالمواصفات المذكورة بعرض السعر- بخطوة أخرى

---

(1) إيبور EIBOR : هي كلمة إنكليزية وتعني: Emirates Interbank Offered Rate وتعني بالعربية «سعر الفائدة بين بنوك دولة الإمارات العربية المتحدة» https://en.wikipedia.org/wiki/EIBOR.

وهي قيام البنك بعقد استصناع مع شركة بناء لتنفيذ العقار الموصوف من قبل المتعامل أو عقد شراء أصول (آلات أو مركبات ثقيلة) وصفها المتعامل ويرغب في استئجارها).

الأصول والعقارات التي يمكن تمويلها من خلال عقد «الإجارة الموصوفة بالذمة المنتهية بالتمليك»:

يمكن للأفراد الاستفادة من عقد الإجارة الموصوفة بالذمة المنتهية بالتمليك في تمويل عدة احتياجات كمنزل للسكن أو أي عقار غير موجود على أرض، أو مركبات وآلات ومعدات ثقيلة من خلال طلبها بمواصفات محددة من قبل المتعامل، أو أية أصول أخرى.

المطلب الثاني: حالات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة المطبقة في مصرف الشارقة الإسلامي.

لقد قام الباحث بمقابلة شخصية مع مدير إدارة الرقابة الشرعية في مصرف الشارقة الإسلامي للوقوف على حالات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة التي تنفذ في المصرف وآلية التعامل معها وفق المعايير الشرعية الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية[1]:

الفرع الأول: حالة كون العقار موجوداً والمنفعة متحققة:

1. مملوك لطرف ثالث ويرغب المتعامل في تملكه:

يقوم المصرف بشراء الأصل أو الحصة شائعة من مالك العقار بموجب «عقد شراء أصل»[2] ، ثم يوقّع المصرف بصفته مؤجراً عقد إجارة منتهية بالتمليك[3]، مع المتعامل بصفته مستأجراَ، ويمكن للمصرف تسجيل العقار باسمه أو باسم المتعامل.

2. مملوك للمتعامل ويرغب المتعامل فقط في الحصول على سيولة:

يقوم المصرف بشراء الأصل أو الحصة شائعة فيه من المتعامل بموجب «عقد شراء أصل أو الحصة شائعة في أصل»[4]، ثم يوقع المصرف بصفته مؤجراً عقد إجارة منتهية

(1) المقابلة الشخصية مع مدير إدارة الرقابة الشرعية في مصرف الشارقة الإسلامي، يوم الخميس الموافق 7 فبراير 2019، في المقر الرئيسي للمصرف بمدينة الشارقة في دولة الإمارات.

(2) ملحق رقم (1) 1 - 1 - Asset Purchase Contract

(3) ملحق رقم (2) 1 - 2 Asset Lease Contract

(4) ملحق رقم (1) 1 - 1 - Asset Purchase Contract مرجع سابق.

بالتمليك[1]، مع المتعامل بصفته مستأجراً، ويمكن للمصرف تسجيل ملكية العقار أو إبقائه باسم المتعامل.

3. مملوك لأكثر من واحد، ويرغب أحد الشركاء الحصول على تمويل من خلال تملك المصرف له وتأجيره لأحد الشركاء:

يقوم المصرف بشراء الأصل أو الحصة شائعة فيه من مالكي العقار بموجب «عقد شراء أصل أو الحصة شائعة في أصل»[2]، ثم يوقع المصرف بصفته مؤجراً عقد إجارة منتهية بالتمليك[3]، مع المتعامل بصفته مستأجراً، ويمكن للمصرف تسجيل ملكية العقار باسمه أو باسم المتعامل أو إبقائه على ما هو عليه باسم الشركاء.

4. إذا كان العقار مرهوناً لصالح بنك تقليدي مقابل مديونية لذلك البنك:

يقوم المصرف بشراء الأصل أو حصة شائعة فيه من المتعامل بموجب «عقد شراء أو حصة شائعة في أصل»[4]، وفي سبيل ذلك يقوم المصرف بعد الموافقة على التمويل بإصدار شيك بقيمة مديونية المتعامل لدى البنك الآخر ولصالح ذلك البنك ثم يسلم الشيك مقابل فك الرهن على العقار وإعادة تسجيل الرهن لصالح المصرف ومن ثم يتم توقيع عقد شراء الأصل ولو كان توقيع عقد الشراء قبل تسليم الشيك وإجراءات الرهن، وإذا كانت حصيلة بيع الأصل على المصرف أكثر من قيمة المديونية أو الشيك، يتم إيداع المتبقي في حساب المتعامل أو يوجه حسب تعليماته. ثم يوقع المصرف بصفته مؤجرا عقد إجارة منتهية بالتمليك[5] مع المتعامل بصفته مستأجراً، ويمكن للمصرف تسجيل ملكية العقار أو إبقائه باسم المتعامل.

5. إذا كان العقار موضوع عقد إجارة لدى مصرف إسلامي آخر ويريد المتعامل نقل التمويل للمصرف:

حتى يتسنى للمصرف شراء الأصل أو حصة شائعة فيه من المتعامل وتملكه يقوم المصرف بإنهاء عقد الإجارة القائم بين المصرف الآخر (المؤجر) والمتعامل ومن ثم يقوم المصرف استناداً إلى الموافقة على التمويل بإصدار شيك بقيمة مديونية المتعامل

---

(1) ملحق رقم (2) 1 - 2 Asset Lease Contract مرجع سابق.

(2) ملحق رقم (1) 1 - 1 - Asset Purchase Contract مرجع سابق.

(3) ملحق رقم (2) 1 - 2 Asset Lease Contract مرجع سابق.

(4) ملحق رقم (1) 1 - 1 - Asset Purchase Contract مرجع سابق.

(5) ملحق رقم (2) 2 - 1 Asset Lease Contract مرجع سابق.

لدى المصرف الآخر ولصالح ذلك المصرف (خصما على حصيلة بيع المتعامل العقار على المصرف) حيث يتم تسليم الشيك مقابل فك الرهن على العقار وإعادة تسجيل الرهن لصالح مصرف الشارقة الإسلامي ومن ثم يتم توقيع عقد شراء الأصل(1) ولو كان ذلك قبل تسليم الشيك وإجراءات الرهن، وإذا كانت حصيلة بيع الأصل على المصرف أكثر من قيمة المديونية أو الشيك، يتم إيداع ما تبقى في حساب المتعامل أو يوجه حسب تعليماته، ثم يوقّع المصرف بصفته مؤجراً عقد إجارة منتهية بالتمليك(2) مع المتعامل بصفته مستأجراً، ويمكن للمصرف تسجيل ملكية العقار أو إبقائه باسم المتعامل.

6. إذا كان العقار أو حصة شائعة منه موضوع عقد إجارة بين المصرف والمتعامل ويريد المتعامل تمويل إضافي على نفس العقار يتم تطبيقه وفقاً لطبيعة العقار موضحاً كالآتي:

- إذا كان العقار بكامله موضوعاً لعقد الإجارة القائم بين المصرف والمتعامل، وكان الفرق بين القيمة السوقية للعقار ومديونية المتعامل بموجب عقد الإجارة نفسه يلبي حاجة المتعامل للتمويل الإضافي أو يزيد، فلا بد من إنهاء عقد الإجارة القائم على ذلك العقار بعد استيفاء المتعامل لالتزاماته من موارده الخاصة على سبيل السداد المبكر، ومن ثم تؤول ملكية العقار للمتعامل، بعدها يقوم المتعامل ببيع العقار على المصرف بمبلغ يفي بتسديد دينه المشار إليه أعلاه ويلبي حاجته من التمويل الإضافي شريطة أن تكون القيمة السوقية للعقار تفي بذلك.

إذا كان موضوع عقد الإجارة حصة شائعة في الأصل وكانت القيمة السوقية للحصة الأخرى المملوكة للمتعامل تفي بما يطلبه المتعامل من تمويل إضافي يصار إلى تأجير تلك الحصة إجارة منتهية بالتمليك بعد تمكلها من المصرف بموجب عقد شراء أصل(3) يصبح هناك عقدي إجارة على نفس العقار، وفي حال كانت القيمة السوقية لتلك الحصة لا تكفي لتلبية طلب المتعامل، فلا بد من إنهاء عقد الإجارة القائم على تلك الحصة بعد استيفاء المتعامل لالتزاماته من موارده الخاصة على سبيل السداد المبكر، ومن ثم تؤول ملكية العقار للمتعامل، بعدها يقوم المتعامل ببيع العقار على المصرف بمبلغ يفي بتسديد دينه المشار إليه أعلاه ويلبي حاجته من التمويل الإضافي شريطة أن تكون القيمة السوقية للعقار تفي بذلك.

(1) ملحق رقم (1) 1 - 1 - Asset Purchase Contract مرجع سابق.

(2) ملحق رقم (2) 2 - 1 Asset Lease Contract مرجع سابق.

(3) ملحق رقم (1) 1 - 1 - Asset Purchase Contract مرجع سابق.

وفـي كل الحـالات السـابقة تنتقـل ملكيـة الأصـل إلـى المسـتأجر بموجـب عقـد هبـة[1] معلـق علـى شـرط اسـتيفاء المسـتأجر لجميـع التزاماتـه المنصـوص عليهـا فـي عقـد الإجـارة المنتهيـة بالتمليـك.

الفرع الثاني: حالة كون العقار غير موجود (موصوف في الذمة):

يتم في هذه الحالة تنفيذ الخطوات الآتية:

الخطوة الأولى: تملك المصرف لحصة بالمشاركة ويتم ذلك كالآتي:

1. دخول المصرف في مشاركة مع المتعامل ابتداء:

حتـى يتسـنى للمصـرف تملـك حصـة شـائعة فـي عقـار مزمـع إنشـاؤه حيـث تصبـح تلـك الحصـة موضـوع عقـد إجـارة موصوفـة فـي الذمـة، يدخـل المصـرف فـي عقـد مشـاركة فـي مشـروع[2] مـع المتعامـل (اسـتنادا إلـى دراسـة يقدمهـا أي مـن الطرفيـن، المتعامـل غالبـا) تحـدد فيـه مسـاهمة كل منهمـا ومـن ثـم نسـبة الحصـص الشـائعة فـي الأصـل التـي تكـون مملوكـة لـكل مـن المصـرف والمتعامـل كل حسـب مسـاهمته فـي المشـروع، علمـا بـأن مسـاهمة المصـرف تمثـل مبلـغ التمويـل. وفـي سـبيل ذلـك يتـم تفويـض أحـد الشـريكين مـن قبـل الآخـر ليقـوم الشـريك المفـوض بالتعاقـد مـع الاستشـاري والمقـاول وتنفيـذ جميـع المتطلبـات مـع دوائـر الاختصـاص. وفـي نفـس الوقـت يوقـع المصـرف مـع المتعامـل عقـد إجـارة موصوفـة فـي الذمـة موضوعـه الحصـة مـن المشـروع التـي يتملكهـا المصـرف، علـى أن تصبـح الإجـارة نافـذة عنـد اكتمـال المشـروع والتسـليم النهائـي لـه وتحقـق المنفعـة فيـه.

2. دخول المصرف مع المتعامل شريكا في شراء عقار غير مكتمل مملوك للمتعامل:

حتـى يتسـنى للمصـرف تملـك حصـة شـائعة فـي عقـار غيـر مكتمـل مملـوك للمتعامـل، حيـث سـتصبح تلـك الحصـة موضـوع عقـد إجـارة موصوفـة فـي الذمـة، يدخـل المصـرف فـي عقـد مشـاركة[3] مـع المتعامـل بحصـة تعـادل مبلـغ التمويـل المطلـوب لتكملـة المشـروع أو أي مبلـغ يتـم الاتفـاق عليـه مـع المتعامـل، وتحتسـب الحصـص المملوكـة لـكل منهمـا علـى هـذا الأسـاس. وفـي سـبيل ذلـك يتـم تفويـض أحـد الشـريكين مـن قبـل الآخـر ليقـوم الشـريك المفـوض بالتعاقـد مـع الاستشـاري والمقـاول وتنفيـذ جميـع المتطلبـات مـع دوائـر الاختصـاص. وفـي نفـس الوقـت يوقـع المصـرف مـع المتعامـل عقـد إجـارة موصوفـة فـي الذمـة موضوعـه الحصـة مـن المشـروع

(1) ملحق رقم (3) 1 - 3 Contract of Gift

(2) ملحق رقم (4) 2 - 1 Musharaka Contract

(3) المرجع السابق.

التـي يتملكهـا المصـرف، علـى أن تصبـح الإجـارة نافـذة عنـد اكتمـال المشـروع والتسـليم النهائـي لـه وتحقـق المنفعـة فيـه.

3. **دخـول المصـرف مـع المتعامـل شـريكا فـي شـراء عقـار غيـر مكتمـل مملـوك لطـرف ثالـث وإكمـال تشـييده:**

يدخـل المصـرف شـريكا مـع المتعامـل (شـركة العقـد) لشـراء وتملـك عقـار غيـر مكتمـل مـن مالكـه ثـم إكمالـه، حيـث تحـدد مسـاهمة كل منهمـا، وتمثـل مسـاهمة المصـرف مبلـغ التمويـل، وبنـاء علـى ذلـك تحـدد نسـبة الحصـة الشـائعة لـكل منهمـا فـي المشـروع. ويتحقـق مبـدأ الشـراكة ضمنيـا مـن خـلال اسـتخدام رأس المـال الـذي سـاهم بـه كل مـن الشـركين، والـذي يخصـص جـزء منـه لشـراء المشـروع غيـر المكتمـل والباقـي لإكمـال ذلـك المشـروع، ويتـم الاتفـاق علـى تفويـض أحـد الطرفيـن فـي التعاقـد مـع الاستشـاري والمقـاول ومخاطبـة دوائـر الاختصـاص فيمـا يتعلـق بالمشـروع حتـى اكتمالـه والتسليم النهائـي لـه. وفـي نفس الوقـت يوقـع المصـرف بصفتـه مؤجـرا مـع المتعامـل بصفتـه مسـتأجرا عقـد إجـارة موصوفـة فـي الذمـة موضوعهـا الحصـة الشـائعة التـي سـيتملكها المصـرف فـي المشـروع.

الخطـوة الثانيـة: تملـك الأصـل أو حصـة شـائعة مـن الأصـل بعقـد اسـتصناع[1] بيـن المتعامـل بصفتـه صانعـا، والمصـرف بصفتـه مسـتصنعا، ويتـم ذلـك كالآتـي:

1. **يشتري المصرف أصلاً أو حصة شائعة في أصل من المتعامل:**

فـي سـبيل تملـك المصـرف لأصـل أو حصـة شـائعة فـي أصـل، يشـتري المصـرف ذلـك الأصـل أو الحصـة الشـائعة فيـه بموجـب عقـد شـراء أصـل اسـتصناع[2] مـن المتعامـل يكـون فيـه المصـرف مسـتصنعاً والمتعامـل صانعـا. (وليـس مـن الضـروري أن تنشـأ أيـة علاقـة تعاقديـة بيـن المصـرف والمطـور أو المقـاول المعيـن مـن جهـة المتعامـل للقيـام بأعمـال بنـاء الأصـل موضـوع عقـد الاسـتصناع، كمـا أنـه لا ضيـر أن يكـون المتعامـل هـو نفسـه المقـاول الـذي يقـوم ببنـاء الأصـل) وللمصـرف المسـتصنع أن يتفـق مـع المتعامـل الصانـع أن يتـم دفـع ثمـن الاسـتصناع قبـل أو بعـد أو أثنـاء فتـرة التنفيـذ وبالشـروط والأحـكام التـي يتـم الاتفـاق عليهـا بينهمـا وبمـا تقتضيـه مصلحـة الطرفيـن) وفـي نفس الوقـت يوقـع المصـرف بصفتـه مؤجـرا مـع المتعامـل بصفتـه مسـتأجراً عقـد إجـارة موصوفـة فـي الذمـة[3] موضوعهـا الحصـة الشـائعة التـي سـيتملكها المصـرف فـي المشـروع.

(1) ملحق رقم (5) 2 - 2 Istisna Contract

(2) المرجع السابق.

(3) ملحق رقم (6) 2 - 3 Forward Lease Contract

2. يشتري المصرف أصل أو حصة شائعة في أصل من طرف ثالث:

يشتري المصرف أصلا أو حصة شائعة في أصل من طرف ثالث مالك للعقار، بغية تملكه، وذلك بموجب عقد استصناع[1] يكون فيه المصرف مستصنعاً والطرف الثالث المالك صانعا (وقد يكون الأخير مقاولاً أو مطوراً) ومن ثم يقوم المصرف بعد توقيع عقد الاستصناع بتوقيع عقد إجارة موصوفة في الذمة[2] مع المتعامل يكون موضوعه ما اشتراه المصرف استصناعاً من الطرف الثالث. (قد يكون الطرف المتعامل شريكا للطرف الثالث، أو مشتريا منه بموجب عقد استصناع تم فسخه، ... ألخ)

3. تملك أصل أو حصة شائعة في أصل قيد الإنشاء (لدي مطور أو مقاول) بتنازل المتعامل ليحل محله المصرف:

في سبيل تملك المصرف للأصل، يحل المصرف محل المتعامل في العقد الذي بين المتعامل والمطور/المقاول بتنازل المتعامل للمصرف بموجب مذكرة/اتفاقية تفاهم ثلاثية الأطراف أو أية صيغة شرعية أخرى مثل فسخ العلاقة بين المتعامل والمطور/المقاول وشراء المصرف للعقار استصناعاً منه، ومن ثم إجراء التسويات اللازمة بشأن الدفعات السابقة التي قام المتعامل بدفعها للمطور. ثم يقوم المصرف بعد ذلك بتوقيع عقد إجارة موصوفة في الذمة[3] مع المتعامل يكون موضوعه ما سيتملكه المصرف بالصيغة الشرعية التي تم الاتفاق عليها بين الأطراف.

وفي كل الحالات السابقة تنتقل ملكية الأصل إلى المستأجر بموجب عقد هبة[4] معلق على شرط استيفاء المستأجر لجميع التزاماته المنصوص عليها في عقد الإجارة المنتهية بالتمليك.

المبحث الثالث: التقييم الفقهي لتطبيقات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة في المصارف الإسلامية بدولة الإمارات وحالات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة المطبقة في مصرف الشارقة الإسلامي

لقد تتبع الباحث التطبيقات وعرضها على المعايير الشرعية المعتمدة في هذا البحث وبيان مدى التزام المصارف الإسلامية في دولة الإمارات بتلك المعايير، وكان المطلب

(1) ملحق رقم (5) 2 - 2 Istisna Contract مرجع سابق.

(2) ملحق رقم (6) 2 - 3 Forward Lease Contract مرجع سابق.

(3) المرجع السابق.

(4) ملحق رقم (3) 1 - 3 Contract of Gift مرجع سابق.

الأول تقييماً فقهياً لتطبيقات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة في المصارف الإسلامية بدولة الإمارات، ومن ثم جاء المطلب الثاني لتقييم حالات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة المطبقة في مصرف الشارقة الإسلامي.

المطلب الأول: التقييم الفقهي لتطبيقات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة في المصارف الإسلامية بدولة الإمارات

يرى الباحث من خلال تتبعه لآليات عمل المنتجات المتوافقة مع عقد الإجارة، وأبرز شروطها وأحكامها، وإسقاطها على معايير الدراسة، ملاحظات نوردها في الفروع الآتية:

الفرع الأول: توافق تلك الآليات والشروط مع قرارات مجمع الفقه الإسلامي رقم 13 و 3 و 110 (4/12)[1] من خلال الالتزام بفحوى تلك القرارات وكان أبرز ما تم الالتزام به ما الآتي:

1. العمل بصيغة الإجارة المنتهية بالتمليك والالتزام بشروطها، كوجود عقدين منفصلين زمناً، وإبرام عقد بيع ملكية العقار أو الأصل بعد نهاية مدة عقد الإجارة، إضافة إلى وجوب تحمّل المؤجر (البنك) ضمان العين المؤجرة والتأمين عليها وتكاليف الصيانة غير التشغيلية طول المدة.

2. قيام البنك بإلزام المستأجر بتوقيع «وعد ملزم بالاستئجار» مع أخذ مبلغ أو كفالةٍ مصرفية «كضمان جدية» يغطي فيها البنك أية خسائر من جرّاء نكول المستأجر بوعده، وهذا مما أقره المجمع في قراره رقم (13) الفقرة (ب) في المبدأ الأول.

3. التزام المصارف فيما يتعلق باستخدام الطرق المشروعة في عقد الإجارة المنتهية بالتمليك التي أوصى بها المجمع فهم يستخدمون طريقتين هما:

أ. اقتران عقد هبة العين للمستأجر معلقاً على سداد كامل الأجرة من خلال عقد مستقل بعد الإجارة أو وعد بالهبة، وهذا ما أقره المجمع في قراره رقم 13 (1/3) في دورته الثالثة.

ب. وعد بالبيع للمستأجر بعد سداد كامل الأجرة بثمن يتفقان عليه، وقد التزمت المصارف به بناء على قرار المجمع رقم 110 الفقرة (ج) من بند الصور المشروعة في عقد الإجارة المنتهية بالتمليك.

4. أَلزَمت المستأجر بدفع كفالة مصرفية بقيمة أجرة سنتين من باب ضمان التزام المستأجر بالأقساط الشهرية، والاستقطاع منها في حال تأخر المستأجر عن السداد.

---

(1) مجلة مجمع الفقه الاسلامي، منظمة المؤتمر الاسلامي، الدورة الثانية عشر، المجلد الأول، ص695 - 697.

الفرع الثاني: توافق تلك الآليات والشروط مع ما جاء بالمعيار الشرعي (9) من المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة[1] في الأمور المذكورة في البند الأول إضافة إلى ما يأتي:

1. جعل الأجرة الشهرية أجرة ثابته أو متغيرة بحسب الطريقة المعلومة للطرفين، وهذا ما ذكر في البند (5/2/1) و (5/2/3) في المعيار (9)، وكذلك اعتماد مؤشر ثابت للأجرة المتغيرة وهو (إيبور [2]EIBOR)، وقد وافق ذلك ما جاء في المعيار الشرعي (9) البند (5/2/3) من أنه لا مانع من الاتفاق على مؤشر مرتبط بمعيار معلوم لا مجال فيه للنزاع، وهو كما في (إيبور) والمعتمد في دولة الإمارات ومتعارف عليه بين المصارف فيها.

2. التزام المستأجر المماطل بالصدق بمبلغ محدد أو نسبة من الأجرة وصرفها في أوجه الخير، البند (6/4) من المعيار (9)، فإن الالتزام جائز عند جميع الفقهاء، وإن مثل هذا التبرع يلزم في القضاء عن المالكية إذا كان الالتزام على وجه القربة، فإنه يلزم الملتزم في القضاء باتفاق علمائهم، أما إذا كان الالتزام على وجه اليمين، بمعنى أن يكون معلقاً على أمر يريد الملتزم الامتناع عنه، ففي لزومه في القضاء خلاف[3].

3. اشتراط فسخ العقد في حال عدم سداد المستأجر الأجرة أو تأخيرها، البند (7/2/2) من المعيار (9).

4. وضع بند في العقد بتجديد العقد تلقائياً عن دخول فترة جديدة، البند (7/2/6) من المعيار (9).

5. اقتصار الوعد من طرف المؤجر فقط، البند (8/2) من المعيار (9).

6. عدم انتقال ملكية العين بمجرد وثيقة الوعد الأولى، البند (8/3) من المعيار (9).

---

(1) المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، مرجع سابق، 2017، ص237.

(2) إيبور EIBOR : هي كلمة إنكليزية وتعني: Emirates Interbank Offered Rate «وتعني بالعربية سعر الفائدة بين بنوك دولة الإمارات العربية المتحدة» مرجع سابق.

(3) تحرير الكلام في مسائل الالتزام للحطاب، ص176.

المطلب الثاني: التقييم الفقهي لحالات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة المطبقة في مصرف الشارقة الإسلامي

بعد دراسة حالات الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة المطبقة في مصرف الشارقة الإسلامي نورد في الفروع الآتية التقييم الفقهي لتلك الحالات وفقاً للمعايير الشرعية المعتمدة في البحث:

الفرع الأول: يما يتعلق في الحالة الأولى والتي يكون فيها العقار موجوداً والمنفعة متحققة:

إن المصرف يقوم بشراء الأول أو الحصة الشائعة من الأصل من مالك العقار قبل أن يقوم بعقد الإجارة مع المتعامل، وقد توافق ذلك مع المعيار الشرعي (9) لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية في البند (3/1) [1]، وكذلك أيضاً ما يقوم المصرف من تسجيل العقار باسمه أو باسم المتعامل بعد إتمام عقد البيع بين المصرف والمتعامل (الواعد بالاستئجار) فهذا التصرف لا حرج فيه وفقاً لما قرره المعيار (9) في البند (3/1/2).

الفرع الثاني: ما يتعلق في الفقرة الرابعة من الحالة الأولى والتي يكون فيها العقار موجوداً والمنفعة متحققة:

إن المصرف يقوم بشراء العقار من المتعامل (الواعد بالاستئجار) المرهون لصالح بنك تقليدي، فيقوم بعدها بإصدار شيك بقيمة مديونية المتعامل لدى البنك الآخر وإعادة تسجيل الرهن لصالح مصرف الشارقة الإسلامي، زمن ثم يتم توقيع عقد شراء الأصل ولو كان قبل تسليم الشيك، وهنا لا مانع في ذلك شرعاً ولا مخالفة فيها للمعيار الشرعي التاسع باعتبار نفاذ العقد معلقاً على شرط اكتمال الرهن لصالح المصرف، وقد تكرر هذا التصرف في أكثر من حالة فحكمها كهذا الحكم.

الفرع الثالث: ما ورد في الفقرة السادسة من الحالة الأولى والتي يريد فيها المتعامل تمويل إضافي على نفس العقار:

لا يرى الباحث هنا مخالفة للمعايير الشرعية في ذلك وخاصة وأن المتعامل يقوم باستيفاء التزاماته من مواره الخاصة على سبيل السداد المبكر، وهو ما أجازته المعايير الشرعية، وكذلك ما ذكر بأنه يكون في هذه الحالة عقدي إجارة للمتعامل على نفس العقار، وهذا لا مانع فيه شرعاً ولا يخالف المعايير الشرعية لاستقلالية كل عقد وقد انطبقت شروط الإجارة فيهما حيث إن المتعامل يملك حصتين شائعتين في ذلك العقار.

---

(1) المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، مرجع سابق، 2017، ص237.

الفرع الرابع: فيما يتعلق في الحالة الثانية كون العقار موصوفاً في الذمة:

يرى الباحث في هذه الحالة بأن المصرف راعى الضوابط والشروط الواردة في المعايير الشرعية وخاصة المعيار (9) في البند (3/5).

الخاتمة:

من خلال هذه البحث توصل الباحث إلى عدة نتائج أبرزها ما الآتي:

1. أن الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة هي إجارة يقترن بها الوعد بتمليك العين المؤجرة إلى المستأجر في نهاية مدة الإجارة أو في أثنائها، وإن كان العقار أو السلعة محل العقد موصوفاً من قبل المستأجر فيسمى العقد بالإجارة المنتهية بالتمليك الموصوفة في الذمة.
2. أجاز الفقهاء المعاصرون الإجارة المنتهية بالتمليك في الندوة الفقهية الأولى لبيت التمويل الكويتي المنعقدة في الكويت 7 - 11/3/1988 وكذلك المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية وقرارات المجامع الفقهية مع مراعاة ضوابطها الشرعية حيث اعتبروها إجارة وهبة.
3. اتفقت المصارف الإسلامية في دولة الإمارات العربية المتحدة في خطوات تطبيق الإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة مع وجود اختلافات شكلية لا تؤثر بمضمون العقد، وقد كانت الخطوات متوافقة مع ما جاء من ضوابط في المعيار الشرعي (9) لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية وقرارات المجامع الفقهية.
4. اعتمدت المصارف الإسلامية في دولة الإمارات العربية المتحدة مؤشراً واحداً في تحديد الأجرة المتغيرة للإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة وهو (إيبور EIBOR) وهو مؤشر سعر الفائدة بين بنوك دولة الإمارات العربية المتحدة المعتمد في مصرف الإمارات المركزي، وقد توافق هذا المؤشر مع ما جاء في المعيار الشرعي (9) البند (5/2/3) لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية
5. توجد عدة حالات للإجارة المنتهية بالتمليك والموصوفة في الذمة بمصرف الشارقة الإسلامي سواء كان العقار موجوداً والمنفعة متحققة، أو كان العقار غير موجود أي موصوفاً في الذمة، وقد تبين بأن تلك الحالات متوافقة مع ما جاء من ضوابط في المعيار الشرعي التاسع لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية وقرارات المجامع الفقهية.

التوصيات:

في نهاية هذه الدراسة يوصي الباحث بالآتي:

1. ضرورة توحيد فتاوى الهيئات الشرعية في تلك المصارف والالتزام بما ورد من الهيئة الشرعية العليا التابعة للمصرف المركزي الإماراتي والتي ألزمت الهيئات بتطبيق المعايير الشرعية الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (AAOIFI).

2. يوصي الباحث بضرورة ابتعاد المصارف الإسلامية في عقد الإجارة المنتهية بالتمليك عما يشوبها من تحقق بيع الدين خاصة في حال طلب المتعامل (المستأجر) تمويل إضافي أثناء سريان العقد.

3. يوصي الباحث المصارف الإسلامية فيما يتعلق بتأمين العين المؤجرة بأن يكون من حساب المصرف (المؤجر)، أو أن يقوم المصرف بطلب أجره إضافية (تكميلية) غير الأجرة الثابتة والمتغيرة ويجعل تكلفة التأمين ضمن الأجرة الإضافية دون التصريح بذلك للمتعامل (المستأجر) ويكون ذلك في العقد ابتداء.

4. يوصي الباحث المصارف الإسلامية بضرورة وضع حد أدني وحد أعلى لنسبة الأجرة المتغيرة والمرتبطة بمؤشر (إيبور EIBOR) وإعلامه عند تغيير الأجرة المتغيرة (في كل فترة إيجاريه) قبل خصمها منه.

5. يوصي الباحث المصارف الإسلامية تجنب عقد العينة في حال كون العين المؤجرة قد اشتراها المصرف (المؤجر) من المتعامل (المستأجر) قبل أن يؤجرها له إجارة منتهية بالتمليك، ويكون تجنب العينة بأن يمضي مدة تتغير فيها العين المؤجرة أو قيمتها بين عقد الإجارة وموعد بيعها إلى المتعامل (المستأجر).

قائمة المصادر والمراجع:

البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ).

البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، 1394هـ.

البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003م

ابن تيمية، نظرية العقد، (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1949).

الجرجاني، علي بن محمد الشريف، كتاب التعريفات، (بيروت: مكتبة لبنان، ،ط1، 1985م).

الجمعة، علي بن محمد: معجم المصطلحات الاقتصادية والإسلامية، (الرياض: مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، 2000م).

ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد، قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية، (بيروت: دار العلم للملايين، (د.ت).

ابن حبان، محمد بن حبان، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988م.

ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة - ، 1379).

الحجاوي، شرف الدين موسى، الإقناع، تحقيق: المحقق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، (بيروت: دار المعرفة، (د.ت).

الحطاب، محمد بن محمد، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط1.

الرملي، شمس الدين، نهاية المحتاج، (بيروت: دار الفكر، ط أخيرة - 1404هـ/1984م).

الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، ط1، ج2، دار القلم، دمشق، 1998م.

السحيمي، محسن بندر، الإجارة المنتهية بالتمليك في الشريعة الإسلامية والنظام، بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في الأنظمة، الجامعة الإسلامية، السعودية، 1432م.

الشامل في الإجارة، شورى للاستشارات الشرعية، شركة شورى للاستشارات الشرعية، الكويت.

شبير، محمد عثمان، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الاسلامي، (عمّان، دار النفائس، 2007).

الشيرازي، أبو اسحاق ابراهيم بن علي، المهذب، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1958).

ابن عابدين، محمد أمين، العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، دار المعرفة، بيروت، ط2، ج2.

العنزي، عصام، التعليق بالشرط في عقدي البيع والهبة وأثره في تطوير منظومتي المرابحة لآمر بالشراء والإجارة المنتهية بالتمليك، بحث مقدم لمؤتمر شورى الفقهي، الكويت، 2017.

العيفة عبد الحق وصلاح بسام، الإجارة المنتهية بالتمليك كأداة للتمويل الشرعي، بحث مقدم للمؤتمر العلمي الثاني بعنوان: «الخدمات المصرفية الإسلامية بين النظرية والتطبيق» جامعة عجلون الوطنية، الأردن، 2013.

فتاوى هيئة الفتوى والرقابة الشرعية لبنك دبي الإسلامي، (بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط1، 2005م).

القرطبي، أبو الوليد بن رشد، البيان والتحصيل، دار الغرب الاسلامي، ط2، ج8، 1988.

مجلة مجمع الفقه الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة الثانية عشر، المجلد الأول، المملكة العربية السعودية.

المرداوي، علاء الدين علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط1، 1956، ج5.

ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، 1414هـ).

المعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، 2017م.

المناوي، محمد عبد الرؤوف: التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، (دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، 1990م).

المنيعي، محمد بن سلمان، الإجارة المنتهية بالتمليك، مجلة العدل، العدد 13، 1422، المملكة العربية السعودية.

الموجهات الشرعية لصيغ التمويل (تمويلات الأفراد)، مصرف أبوظبي الإسلامي، 2015م.

الندوة الفقهية الأولى لبيت التمويل الكويتي المنعقدة بالكويت في الفترة 7 – 11 رجب 1407 هـ الموافق 11/ 3/ 1987م.

الندوة الفقهية الأولى لبيت التمويل الكويتي المنعقدة في الكويت 7 - 11/3/1988.

النووي، أبو زكريا، صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية، القاهرة، ج2.

النووي، روضة الطالبين، المكتب الاسلامي، دمشق، 1388هـ.

المقابلات الشخصية:

المقابلة الشخصية مع مدير إدارة الرقابة الشرعية في مصرف الشارقة الإسلامي، يوم الخميس الموافق 7 فبراير 2019، في المقر الرئيسي للمصرف بمدينة الشارقة في دولة الإمارات.

مواقع على شبكة الانترنت:

مصرف دولة الإمارات المركزي www.centralbank.ae

ويكيبيديا .https://en.wikipedia.org/wiki/EIBOR

الملاحق:

ملحق رقم (1) 1 - 1 - Asset Purchase Contract

ملحق رقم (2) 2 - 1 Asset Lease Contract

ملحق رقم (3) 1 - 3 Contract of Gift

ملحق رقم (4) 2 - 1 Musharaka Contract

ملحق رقم (5) 2 - 2 Istisna Contract

ملحق رقم (6) 2 - 3 Forward Lease Contract

Applications of Ijarah Muntahia Bittamleek Described in the Financial Disclosure of Islamic Banks in the United Arab Emirates: A Juristic Critical Study

Ibrahim Ali Almansoori

College of Shari’a and Islamic Studies - University of Sharjah

Sharjah - U.A.E.

Abstract:

Islamic banks use several banking products to provide financing and credit facilities. These products include Ijarah Muntahia Bittamleek described in Al Dhimah (The lease contract ending with ownership described in the disclosure), which Islamic banks have used for long-term financing due to the possibility of installment changes as result of major economic fluctuations. This is definitely not the case in Murabaha contracts where the monthly installment may not be changed as it becomes a debt. This research is summarized in the statement of the concept of Ijarah Muntahia Bittamleek described in the disclosure terminology and the mechanism of its application in Islamic banks in the United Arab Emirates. This is added to case studies of Ijarah Muntahia Bittamleek described in the application of Sharjah Islamic Bank and its jurisprudential evaluation. The researcher adopted Shari’a standards issued by the Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI) and by the decisions of the jurisprudential councils in the evaluation of jurisprudence being accredited at the Central Bank of the UAE.

Keywords: Ijarah, lease, Ijarah Muntahia Bittamleek, Islamic banks.

جامعة الشارقة
UNIVERSITY OF SHARJAH

مجلة جامعة الشارقة

دورية علمية محكمة

للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية

المجلد 16، العدد 2
ربيع الثاني 1441 هـ / ديسمبر 2019 م

الترقيم الدولي المعياري للدوريات 2616-7166